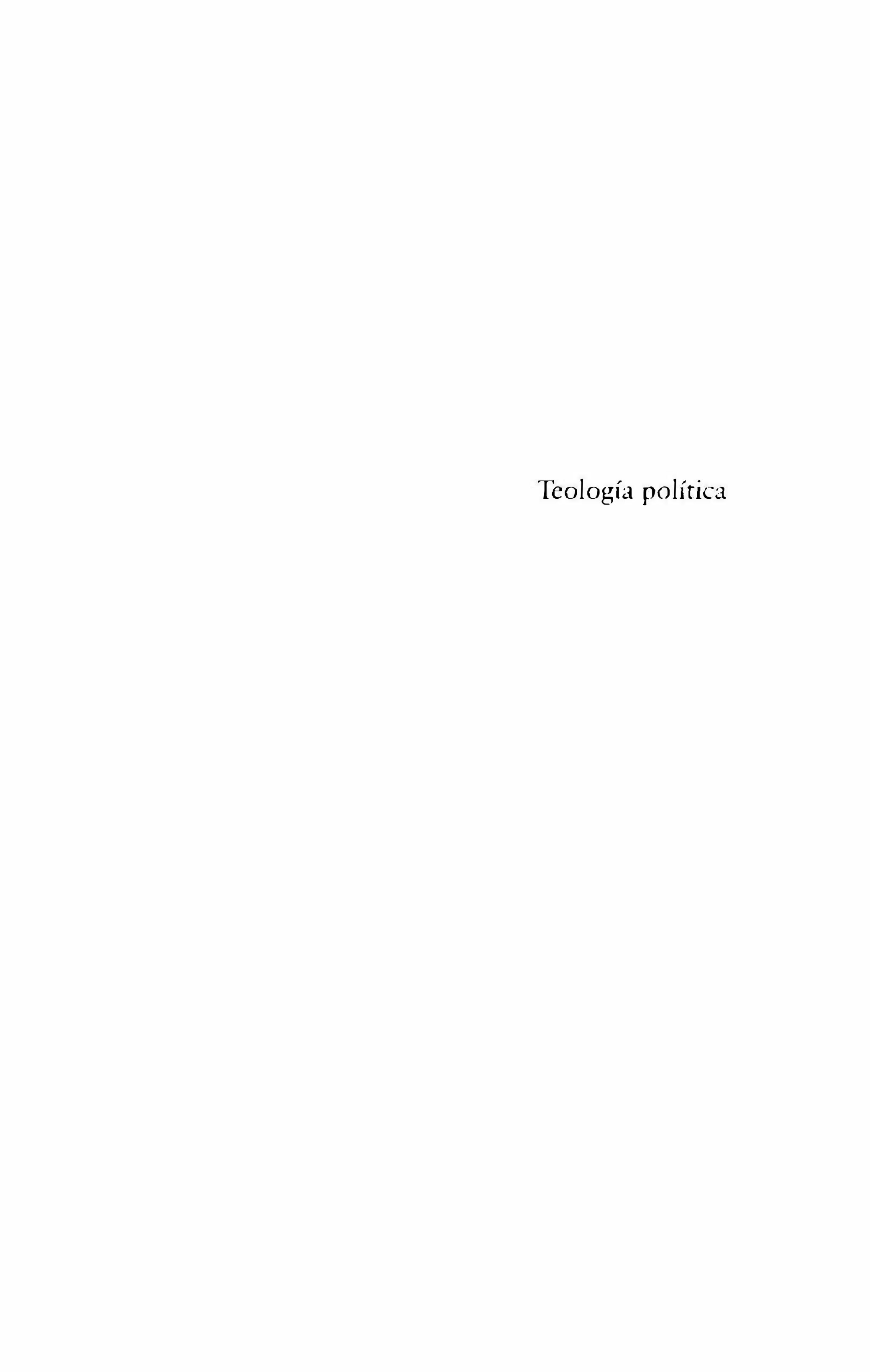
Carl Schmitt /

Teología Política

/ Epílogo de José Luis Villacañas

EDITORIAL TROTTA



Teología política

Teología política

Carl Schmitt

Traducciones de Francisco Javier Conde
y Jorge Navarro Pérez

Epílogo de José Luis Villacañas

E D I T O R I A L   T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Derecho



Títulos originales: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, 8.ª ed.
Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, 4.ª ed.

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 978-84-9879-084-9
Depósito legal: M. 46.999-2009

Impresión
Fernández Ciudad, S. L.

ÍNDICE

TEOLOGÍA POLÍTICA
CUATRO CAPÍTULOS SOBRE LA DOCTRINA DE LA SOBERANÍA

TEOLOGÍA POLÍTICA II
LA LEYENDA DE LA LIQUIDACIÓN DE TODA TEOLOGÍA POLÍTICA

TEOLOGÍA POLÍTICA

CUATRO CAPÍTULOS SOBRE LA DOCTRINA DE LA SOBERANÍA*

* Traducción de Francisco Javier Conde. Notas de edición de José Luis Villacañas.

ADVERTENCIA PREVIA A LA SEGUNDA EDICIÓN

Esta segunda edición de la *Teología política* se presenta sin modificaciones. Hoy, doce años después, se podrá apreciar hasta qué punto conserva su vigencia este pequeño escrito editado en marzo de 1922. También permanece palabra por palabra la contraposición con el normativismo liberal y su «Estado de derecho». Tan sólo se han suprimido los pasajes que no trataban cuestiones esenciales.

En el curso de los últimos años se han encontrado numerosos nuevos casos de aplicación de la teología política. La «representación» de los siglos XV al XIX; la monarquía del siglo XVII, pensada de forma análoga al Dios de la filosofía del Barroco; el poder «neutral» del siglo XIX, *qui règne et ne gouverne pas*; hasta las ideas sobre el Estado meramente encargado de la adopción de medidas y de la administración, *qui administre et ne gouverne pas*, son otros tantos ejemplos de lo productivo del pensamiento de una teología política. El gran problema de los distintos niveles del proceso de secularización —de lo teológico pasando por lo metafísico para llegar a lo moral y a lo económico— ya lo he tratado en mi conferencia sobre «La época de las neutralizaciones y despolitizaciones», pronunciada en octubre de 1929 en Barcelona. Entre los teólogos protestantes, Heinrich Forsthoff y Friedrich Gogarten han mostrado en particular que sin el concepto de secularización no es posible en general comprender los últimos siglos de nuestra historia. Naturalmente, en la teología protestante se encuentra también una doctrina supuestamente impolítica de Dios que lo presenta como lo «completamente Otro», al igual que para el liberalismo político correspondiente el Estado y la política son lo «completamente Otro». Mientras tanto, hemos reconocido lo político como lo total y sabemos, en consecuencia, que la decisión acerca de si algo es *impolítico* implica siempre una decisión *política*, y es indiferente quién la tome y

con qué fundamentos de prueba la arrope. Esto vale igualmente para la cuestión de si una teología determinada es política o impolítica.

Deseo completar con unas palabras la observación respecto a Hobbes y los dos tipos de pensamiento jurídico, en la conclusión del capítulo II (pp. 33 s.), porque esta cuestión concierne a mi condición y vocación de profesor de derecho. Hoy no distinguiría ya dos, sino tres formas de pensamiento científico-jurídico, a saber: además del normativista y del decisionista, el tipo institucional. La explicación de mi doctrina de las «garantías institucionales» en la ciencia jurídica alemana, y la ocupación con la profunda y significativa teoría de Maurice Hauriou, me han procurado este conocimiento. Mientras que el normativista puro piensa en la regla impersonal, y el decisionista realiza el derecho justo de la situación política correctamente conocida mediante una decisión personal, el pensamiento jurídico institucional se despliega en ordenaciones y configuraciones suprapersonales. Y mientras que el normativista llega en su corrupción del derecho a hacer de él un mero modo funcional de una burocracia estatal, y el decisionista siempre está en peligro de perder en el carácter puntual del instante el ser estable contenido en todo gran movimiento político, un pensamiento institucional aislado conduce al pluralismo de un proceso estamental feudal carente de soberanía. Así, las tres esferas y elementos de la unidad política —Estado, movimiento, pueblo— se pueden ordenar en los tres tipos de pensamiento jurídico, tanto en sus formas fenoménicas sanas como en sus formas degeneradas. El así llamado positivismo y normativismo de la doctrina alemana del Estado de derecho, tanto de la época guillermina como de la época de Weimar, es sólo un normativismo degenerado —porque en lugar de fundarse sobre un derecho natural o racional, depende de una norma «válida» de forma meramente fáctica— y, por tanto, contradictorio en sí mismo, y en tanto mezclado con el positivismo sólo permite a su vez un decisionismo degenerado, jurídicamente ciego, que se atiene a la «fuerza normativa de lo fáctico» en lugar de a una decisión auténtica. Esta mezcla informe e incapaz de configuración no estaba a la altura de ningún problema constitucional ni jurídico-estatal serio. La última época de la ciencia alemana del Estado se caracteriza por haber permanecido deudora, en el asunto de la respuesta jurídico-estatal al caso decisivo, de la respuesta al conflicto constitucional prusiano con Bismarck y, de forma consiguiente, de la respuesta a todos los demás casos decisivos. Para eludir la decisión, esa última época de la ciencia acuñó para tales casos un principio que ha recaído sobre ella misma, y que ahora ella porta como lema: «El derecho público desaparece aquí».

Berlín, noviembre de 1933

I

DEFINICIÓN DE LA SOBERANÍA

Soberano es quien decide sobre el estado de excepción.

Sólo esta definición puede ser justa para el concepto de soberanía como concepto límite. Pues concepto límite no significa concepto confuso, como en la impura terminología de la literatura popular, sino concepto de la esfera más extrema. A él corresponde que su definición no pueda conectarse al caso normal, sino al caso límite. De lo que sigue se verá que aquí por «estado de excepción» se entenderá un concepto general de la doctrina del Estado, no un decreto de necesidad cualquiera o un estado de sitio. Una razón sistemática lógico-jurídica hace del estado de excepción en sentido eminente la definición jurídica de la soberanía. Pues la decisión sobre la excepción es decisión en sentido eminente. En efecto, una norma general, la representada, por ejemplo, en un principio jurídico válido normal, nunca puede captar una excepción absoluta ni, por tanto, fundar la decisión de que está dado un caso excepcional auténtico. Cuando Mohl afirma (*Monographien*, p. 626) que la comprobación de si existe o no existe un estado de necesidad no puede tener carácter jurídico, acepta el supuesto de que una decisión en sentido jurídico se ha de derivar forzosamente del contenido de una norma. Pero ésta es la cuestión. En la generalidad en la que Mohl expresa el principio, es un puro reflejo del liberalismo del Estado de derecho y desconoce el significado sustantivo de la decisión.

Poco importa, ciertamente, desde el punto de vista teórico o práctico, que se dé o no por bueno el esquema abstracto que se establece como definición de la soberanía (soberanía es poder supremo y originario de mandar). Generalmente, y sin duda alguna en la historia de la soberanía, no se disputa por un concepto como tal. Se disputa sobre su aplicación concreta, es decir, sobre quién decide en caso de conflicto, en qué estri-

ba el interés público o estatal, la seguridad y el orden público, *le salut publique*, etc. El caso excepcional, el que no está previsto en el orden jurídico vigente, puede a lo sumo ser calificado como caso de extrema necesidad, de peligro para la existencia del Estado o de otra manera análoga, pero no se puede delimitar rigurosamente. Sin embargo, este caso actualiza el problema del sujeto de la soberanía, o sea, el problema mismo de la soberanía. Ni se puede señalar con claridad cuándo un caso es de necesidad, ni cabe tampoco prevenir rigurosamente lo que en tal sazón conviene si el caso de necesidad es realmente extremo y se aspira a dominar la situación. El supuesto y el contenido de la competencia son entonces necesariamente ilimitados. No se trata, por consiguiente, de una competencia en el sentido que el término tiene dentro del sistema del Estado de derecho. La Constitución puede, a lo sumo, señalar quién está autorizado a actuar en tal caso. Si la actuación no está sometida a control alguno ni dividida entre diferentes poderes que se limitan y equilibran recíprocamente, como ocurre en la práctica del Estado de derecho, al punto se ve quién es el soberano. Él decide si el caso propuesto es o no de necesidad y qué debe suceder para dominar la situación. Cae, pues, fuera del orden jurídico normalmente vigente sin dejar por ello de pertenecer a él, puesto que tiene competencia para decidir si la Constitución puede ser suspendida *in toto*. Dentro del moderno Estado de derecho se tiende a eliminar al soberano en este sentido. De ahí la trabazón lógica de las ideas de Krabbe y de Kelsen, que estudiaremos en el capítulo siguiente. Ahora bien, decidir si se puede o no eliminar el caso excepcional extremo no es un problema jurídico. Abrigar la esperanza de que algún día se llegará a suprimirlo es cosa que depende de las propias convicciones filosóficas, filosófico-históricas o metafísicas.

Existen varias exposiciones históricas sobre el desenvolvimiento del concepto de la soberanía. Pero todas se limitan a coleccionar las últimas fórmulas abstractas, recogiendo en ellas, como en un manual, las definiciones de la soberanía. Nadie parece haberse tomado la molestia de investigar a fondo en los autores más famosos del concepto de la soberanía el sentido de esa fórmula hueca y manida del poder supremo. Claramente se ve ya en Bodino que el concepto se orienta hacia el caso crítico, es decir, excepcional. Más que su definición de la soberanía, tan frecuentemente citada («la souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République» [la soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república]), es de señalar su doctrina sobre las «Vraies remarques de souveraineté» (cap. X del libro I de la *República*) como el comienzo de la moderna teoría del Estado. Bodino ilustra su concepto con muchos ejemplos prácticos y siempre viene a parar a la misma

pregunta: ¿Hasta qué punto está el soberano sujeto a las leyes y obligado frente a los estamentos sociales? Bodino contesta a esta pregunta particularmente importante diciendo que las promesas obligan porque la fuerza obligatoria de una promesa descansa en el derecho natural; pero, en caso de necesidad, la obligación deja de serlo por virtud de los mismos principios generales del derecho natural. Hablando en términos generales, afirma Bodino que el príncipe sólo está obligado frente al pueblo y los estamentos cuando el interés del pueblo exige el cumplimiento de la promesa, pero no lo está «si la nécessité est urgente». La tesis no es nueva en cuanto al fondo. Lo que es decisivo en la construcción de Bodino es haber reducido el análisis de las relaciones entre el príncipe y los estamentos a un simple dilema, referido al caso de necesidad. Eso es lo verdaderamente impresionante de su definición, que concibe la soberanía como unidad indivisible y zanja definitivamente el problema del poder dentro del Estado. El mérito científico de Bodino, el fundamento de su éxito, se debe a haber insertado en el concepto de la soberanía la decisión. Apenas se encuentra hoy un solo trabajo sobre el concepto de la soberanía que no registre las habituales citas de Bodino. Pero ninguno recoge aquel pasaje central de la *República*. Se pregunta Bodino si las promesas hechas por el príncipe al pueblo o a los estamentos anulan su soberanía. Contesta, refiriéndose al caso de que fuese necesario obrar contra tales promesas, modificar o derogar las leyes, «selon l'éxigence des cas, des temps, et des personnes» [según lo requieran las ocasiones, tiempos y personas]. Si en tal sazón hubiese el príncipe de consultar previamente al senado o al pueblo, tendría que hacerse dispensar por sus súbditos. Solución que Bodino califica de absurda; pues como quiera, dice Bodino, que los estamentos tampoco son señores de la ley, tendrían, a su vez, que obtener la dispensa de sus príncipes, y la soberanía sería «jouée à deux parties» [se ejercería por las dos partes]; el pueblo y el príncipe serían señores alternativamente, lo cual va contra toda razón y derecho. Por eso la facultad de derogar las leyes vigentes, sea con carácter general o especial, es el atributo más genuino de la soberanía, del que Bodino pretende deducir los restantes (firmar la paz y declarar la guerra, nombrar los funcionarios públicos, ejercer la jurisdicción suprema, conceder indultos, etcétera).

En mi libro sobre *La Dictadura* (München/Leipzig, 1921)*, frente al esquema tradicional de la exposición histórica, mostré cómo también

* Cf. *La Dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, trad. de J. Díaz García, Revista de Occidente, Madrid, 1968. [*N. del T.*]

en los tratadistas del derecho natural del siglo XVII el problema de la soberanía se reduce al de la decisión en caso excepcional. Sobre todo vale esto para Pufendorff. Coinciden todos en apreciar que cuando dentro de un Estado surgen antagonismos, cada uno de los partidos desea, naturalmente, el bien general, pues en eso consiste precisamente la *bellum omnium contra omnes*; pero la soberanía, y con ello el Estado mismo, consiste en decidir la contienda, o sea, en determinar con carácter definitivo qué son el orden y la seguridad pública, cuándo se han violado, etc. El orden y la seguridad pública tienen en la realidad concreta aspecto harto diferente según sea una burocracia militar, una administración impregnada de espíritu mercantil o la organización radical de un partido la que decida si el orden público subsiste, si ha sido violado o si está en peligro. Porque todo orden descansa sobre una decisión, y también el concepto del orden jurídico, que irreflexivamente suele emplearse como cosa evidente, cobija en su seno el antagonismo de los dos elementos dispares de lo jurídico. También el orden jurídico, como todo orden, descansa en una decisión, no en una norma.

Ya sea sólo Dios soberano, es decir, el que en la tierra obra como su representante indiscutible, ya lo sea el emperador, el príncipe o el pueblo, esto es, aquellos que con el pueblo pueden identificarse sin contradicción, se plantea siempre el problema del sujeto de la soberanía, es decir, la aplicación del concepto a una situación concreta. Desde el siglo XVI, los juristas que discuten sobre este problema de la soberanía toman por punto de partida una serie de atributos de la misma, recogiendo en sus partes esenciales las mencionadas definiciones de Bodino. Ser soberano significaba poseer esos atributos. La confusión reinante en las relaciones del antiguo Imperio alemán hacía que la argumentación jurídico-política tomase preferentemente este sesgo: de la existencia incontrovertible de uno solo de esos múltiples atributos se sacaba la conclusión de que también los demás atributos tenían que existir. La controversia giraba siempre alrededor de lo siguiente: ¿quién asume las facultades no previstas en una disposición positiva, por ejemplo, en una capitulación?; o dicho en otros términos: ¿quién asume la competencia en un caso para el cual no se ha previsto competencia alguna? Preguntábase de ordinario quién tenía a su favor la presunción del poder no sujeto a límites. He ahí el porqué de la discusión sobre el caso excepcional, el *extremus necessitatis casus*. En las disertaciones sobre el llamado principio monárquico vuelve a repetirse lo mismo con idéntica estructura lógico-jurídica. La pregunta que se formula es la misma: quién dispone de las facultades no regladas constitucionalmente, es decir, quién es competente cuando el orden jurídico no resuelve el problema de la competencia. En la con-

troversia acerca de si dentro de los términos de la Constitución de 1871 los Estados alemanes eran soberanos o no eran soberanos, se ventilaba un asunto político de mucha menor cuantía. Bien se ve, sin embargo, que la argumentación responde a un esquema análogo. La tesis de que los Estados eran soberanos, defendida por Seydel, no descansaba sobre el carácter originario o no originario de sus derechos, sino en la afirmación de que mientras la competencia del *Reich* estaba determinada por la Constitución y era, por consiguiente, limitada en principio, la de los Estados miembros era, en principio, ilimitada. El artículo 48 de la Constitución alemana de 1919 confiere al presidente del *Reich* la facultad de declarar el estado de excepción, pero bajo el control del *Reichstag*, que siempre puede exigir su levantamiento. Esta reglamentación responde a la práctica del Estado de derecho y a su desenvolvimiento, donde, mediante la división de las competencias y su control recíproco, se procura aplazar lo más posible el problema de la soberanía. A esa tendencia responden las reglas que fijan el supuesto del ejercicio de las facultades excepcionales, mas no el contenido del artículo 48, que otorga realmente plenos poderes, en tal manera, que si se pudiese ejercer sin control alguno, equivaldría a haber otorgado la soberanía, del mismo modo que el artículo 14 de la *Charte* de 1815 hacía al monarca verdadero soberano. Si los Estados miembros, según la interpretación usual del artículo 48, no poseen ya la facultad de declarar por sí el estado de excepción, no son Estados. El artículo 48 es la clave para resolver el problema de si los *Länder* alemanes son o no son Estados.

Si por medio de un control recíproco, por limitación de tiempo o, como ocurre en la reglamentación del estado de sitio, mediante la enumeración de las facultades extraordinarias, se consigue delimitar estrictamente las facultades para los casos de excepción, lo único que se logra es relegar a segundo término, mas no eliminar, el problema de la soberanía. Para una jurisprudencia que se orienta hacia los problemas y los negocios cotidianos, el concepto de la soberanía carece de interés práctico. En su concepto, sólo lo normal es cognoscible; todo lo demás constituye una «perturbación». Frente al caso extremo se encuentra sin saber qué hacer. Porque no toda facultad extraordinaria, ni una medida cualquiera de policía o un decreto de necesidad son ya, por sí, un estado excepcional. Hace falta que la facultad sea ilimitada en principio; se requiere la suspensión total del orden jurídico vigente. Cuando esto ocurre, es evidente que mientras el Estado subsiste, el derecho pasa a segundo término. Como quiera que el estado excepcional es siempre cosa distinta de la anarquía y del caos, en sentido jurídico siempre subsiste un orden, aunque este orden no sea jurídico. La existencia del Es-

tado deja en este punto acreditada su superioridad sobre la validez de la norma jurídica. La decisión se libera de todas las trabas normativas y se torna absoluta en sentido propio. Ante un caso excepcional, el Estado suspende el derecho por virtud del derecho a la propia conservación. Los dos elementos que integran el concepto del orden jurídico se enfrentan uno con otro y ponen de manifiesto su independencia conceptual. Si en los casos normales cabe reducir al mínimo el elemento autónomo de la decisión, es la norma la que en el caso excepcional se aniquila. Sin embargo, el caso excepcional sigue siendo accesible al conocimiento jurídico, porque ambos elementos —la norma y la decisión— permanecen dentro del marco de lo jurídico.

Afirmar que lo excepcional no tiene importancia jurídica y que es propio de la «sociología», sería tanto como dar por buena la esquemática disyunción de la sociología y la teoría del derecho. Lo excepcional es lo que no se puede subsumir; escapa a toda determinación general, pero, al mismo tiempo, pone al descubierto en toda su pureza un elemento específicamente jurídico, la decisión. El caso excepcional, en su configuración absoluta, se impone la necesidad de crear una situación dentro de la cual puedan tener validez los preceptos jurídicos. Toda norma general requiere que las relaciones vitales a las cuales ha de ser aplicada efectivamente y que han de quedar sometidas a su regulación normativa, tengan configuración normal. La norma exige un medio homogéneo. Esta normalidad fáctica no es un simple «supuesto externo» que el jurista pueda ignorar; antes bien, es parte de su validez inmanente. No existe una sola norma que fuera aplicable a un caos. Es menester que el orden sea restablecido, si el orden jurídico ha de tener sentido. Es necesario de todo punto implantar una situación normal, y soberano es quien con carácter definitivo decide si la situación es, en efecto, normal. El derecho es siempre «derecho de una situación». El soberano crea esa situación y la garantiza en su totalidad. Él asume el monopolio de la última decisión. En lo cual estriba precisamente la esencia de la soberanía del Estado, que más que monopolio de la coacción o del mando, hay que definirla jurídicamente como el monopolio de la decisión, en el sentido general que luego tendremos ocasión de precisar. El caso excepcional transparenta de la manera más luminosa la esencia de la autoridad del Estado. Vemos que en tal caso la decisión se separa de la norma jurídica y, si se nos permite la paradoja, la autoridad demuestra que para crear derecho no necesita tener derecho.

Para la doctrina de Locke y para el racionalismo del siglo XVIII, el estado excepcional es algo inconmensurable. La clara conciencia que el iusnaturalismo del siglo XVII tenía de la importancia del caso excep-

cional, se pierde pronto en el siglo XVIII, cuando se ha logrado restablecer un orden relativamente duradero. Para Kant, ya no es derecho el derecho de necesidad. La actual teoría del Estado nos ofrece el interesante espectáculo de las dos tendencias frente a frente, el descuido racionalista y el interés por el caso de necesidad, nacido este último de ideas esencialmente contrarias. Se comprende que un neokantiano como Kelsen no acierte a dar cabida en su sistema al estado excepcional. Pero los racionalistas no deberían perder de vista que el mismo orden jurídico puede prever el caso excepcional y «suspenderse a sí mismo». Concebir cómo una norma, un orden o un centro de imputación «se establecen a sí mismos», parece una representación fácilmente accesible al racionalismo jurídico de este linaje. Difícil es, empero, construir cómo una unidad sistemática y un orden pueden suspenderse a sí mismos en un caso concreto, y, sin embargo, el problema es jurídico y lo seguirá siendo mientras el estado excepcional se diferencie del caos jurídico y de la anarquía. La tendencia del Estado de derecho a regular lo más a fondo posible el estado de excepción no entraña sino el intento de circunscribir con precisión los casos en que el derecho *se* suspende *a sí mismo*. ¿De dónde toma el derecho esa fuerza y cómo es posible lógicamente que una norma tenga validez excepto en un caso concreto que ella misma no puede prever de hecho?

Racionalismo consecuente sería decir que la excepción nada prueba y que sólo lo normal puede ser objeto de interés científico. La excepción perturba la unidad y el orden del esquema racionalista. No es raro encontrar argumentos de este tipo en la teoría del Estado positivista. Así, por ejemplo, Anschütz resuelve el problema de la conducta que seguir cuando no existe la ley de presupuestos, diciendo que no es un problema jurídico: «No es ésta una laguna de la ley, es decir, del texto constitucional; es más bien una laguna del derecho que ninguna operación conceptual de la ciencia jurídica podría llenar. Aquí acaba el derecho político» (*Staatsrecht*, p. 906)*. Pero una filosofía de la vida concreta no puede batirse en retirada ante lo excepcional y ante el caso extremo, sino que ha de poner en ambos todo su estudio y su mayor empeño. Más importante puede ser a los ojos de esa filosofía la excepción que la regla, no por la ironía romántica de la paradoja, sino con la seriedad que implica mirar las cosas calando más hondo que lo que acontece en

* G. Anschütz (1867-1948). Tras la muerte de G. Meyer se hizo cargo de la séptima edición de la obra de éste *Lehrbuch des deutschen Staatsrechts* [1919], Duncker & Humblot, Berlin, [8]2005, razón por la cual también se le atribuye este título como suyo. [*N. del E.*]

esas claras generalizaciones de lo que ordinariamente se repite. La excepción es más interesante que el caso normal. Lo normal nada prueba; la excepción, todo; no sólo confirma la regla, sino que ésta vive de aquélla. En la excepción, la fuerza de la vida efectiva hace saltar la costra de una mecánica anquilosada en repetición. Un teólogo protestante, que ha demostrado la intensidad vital que puede alcanzar la reflexión teológica aun en el siglo XIX, ha dicho: «La excepción explica lo general y se explica a sí misma. Y si se quiere estudiar correctamente lo general, no hay sino mirar la excepción real. Más nos muestra en el fondo la excepción que lo general. Llega un momento en que la perpetua habladuría de lo general nos cansa; hay excepciones. Si no se acierta a explicarlas, tampoco se explica lo general. No se para mientes, de ordinario, en esta dificultad, porque ni siquiera sobre lo general se piensa con pasión, sino con una cómoda superficialidad. En cambio, la excepción piensa lo general con enérgica pasión».

II

EL PROBLEMA DE LA SOBERANÍA COMO PROBLEMA DE LA FORMA JURÍDICA Y DE LA DECISIÓN

Cuando las teorías y los conceptos jurídico-políticos se configuran bajo la impresión de los acontecimientos y de las mudanzas políticas, la discusión queda sometida al punto de vista práctico de cada día y modifica las nociones tradicionales mirando a un fin inmediato. La actualidad de cada día puede suscitar un interés sociológico nuevo y una reacción contra el método «formalista» de tratar los problemas jurídico-políticos. Puede también suceder que se despierte la aspiración de sustraer la especulación jurídica a las mudanzas de la situación política, procurando, precisamente, alcanzar la objetividad científica mediante el estudio formal consecuente de los problemas. Nacen así de una misma situación política las más varias tendencias y corrientes científicas.

Entre todos los conceptos jurídicos es el de la soberanía el que más sujeto está a los intereses actuales. Suele señalarse el comienzo de la historia de ese concepto invocando el nombre de Bodino, pero no se puede afirmar que desde el siglo XVI el concepto haya experimentado un desenvolvimiento o un progreso lógico. Las etapas de su historia se caracterizan por las diversas luchas políticas, no por la progresión dialéctica inmanente al propio concepto. De la definitiva disolución de Europa en Estados nacionales y de la lucha de los príncipes absolutos contra los estamentos brota, en el siglo XVI, el concepto de la soberanía de Bodino. En el siglo XVIII, la conciencia que de sí tienen los Estados que acaban de nacer se refleja en el concepto jurídico internacional de la soberanía de Vattel. Después de 1871, en el Imperio alemán de reciente fundación, surge la necesidad de establecer un principio que permita delimitar la esfera de soberanía de los Estados miembros frente al Estado federal y, guiada por ese interés, formula la ciencia política alemana la distinción entre el concepto de la soberanía y el concepto del Estado, gracias a lo

cual se logra salvar para los Estados miembros el atributo de Estado, sin que, por ello, se les reconozca carácter soberano. Las diversas fórmulas repiten, en el fondo, la vieja definición: soberanía es poder supremo, originario y jurídicamente independiente.

Una definición así, lo mismo se puede aplicar a los más variados complejos político-sociológicos, que se puede poner al servicio de los intereses políticos más diversos. No es la expresión adecuada de una realidad, sino una fórmula, un signo, una señal. Fórmula infinitamente equívoca y, por tanto, tal vez útil, tal vez inútil en la práctica. Empléase el superlativo «poder supremo» como denominación de una entidad real, aunque en la realidad, regida por la ley de causalidad, no se pueda señalar ni imaginar factor alguno al que pudiera aplicarse dicho superlativo. En la realidad política no existe un poder incontrastable, supremo, es decir, que funcione con la seguridad de una ley natural; la fuerza no arguye derecho, y, a la verdad, por aquella razón banal que Rousseau, en armonía con toda su época, acertó a formular así: «La force est une puissance physique; le pistolet que le brigand tient est aussi une puissance» [La fuerza es un poder físico [...] la pistola que el ladrón empuña es también un poder]*. La unión del poder supremo fáctico y jurídico es el problema cardinal del concepto de la soberanía. He ahí toda su dificultad, y la cuestión estriba en formular una definición que aprehenda este concepto fundamental de la jurisprudencia sin valerse de predicados tautológicos generales y precise sus líneas esenciales desde el punto de vista jurídico.

El estudio más hondo que en los últimos años se ha dedicado al concepto de la soberanía llega a una solución sencilla disociando la sociología de la jurisprudencia y separando, en contraposición simplista, lo puramente sociológico de lo puramente jurídico. Es el camino que ha seguido Kelsen en sus trabajos *El problema de la soberanía y la teoría del derecho internacional* (Tübingen, 1920)** y *Concepto sociológico y concepto jurídico del Estado* (Tübingen, 1922)***. Se eliminan del concepto jurídico todos los elementos sociológicos, y así se obtiene un sistema puro de imputaciones normativas, que culmina en una última norma fundamental unitaria. La antigua contraposición del ser y el deber ser, del punto de vista causal y el normativo, se trasplanta con mayor fuerza y vigor que lo

* J. J. Rousseau, *El contrato social*, trad. de S. Masó, Círculo de Lectores, Barcelona, 1995, cap. 3, «Del derecho del más fuerte», pp. 246 s. [*N. del E.*]

** H. Kelsen, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer Reinen Rechtslehre*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1920. [*N. del E.*]

*** Id., *Der soziologische und der juristiche Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht* [1922], J. C. B. Mohr, Tübingen, [2]1928. [*N. del E.*]

hicieran Georg Jellinek y Kistiakowski, pero también con la misma evidencia indemostrada, a la antítesis de la sociología y la jurisprudencia. Parece como si el destino hubiese condenado a la ciencia jurídica a sufrir en sí misma disociaciones procedentes de otras ciencias o de la teoría del conocimiento. Gracias a este procedimiento llega Kelsen al resultado, nada sorprendente, de que, desde el punto de vista jurídico, el Estado tiene que ser algo puramente jurídico, algo normativamente vigente, no una realidad cualquiera, ni algo pensado al margen y yuxtapuesto al orden jurídico; el Estado es el mismo orden jurídico considerado como una unidad (Kelsen no parece preocuparse mucho de que ése es precisamente el problema). En consecuencia, el Estado no es ni el creador, ni la fuente del orden jurídico; tales nociones son, a los ojos de Kelsen, simples personificaciones e hipóstasis, duplicaciones del orden jurídico unitario e idéntico en sujetos diferentes. El Estado, es decir, el orden jurídico, es un sistema de imputaciones con referencia a un punto final de imputación y a una última norma fundamental. La relación de jerarquía y de subordinación que existe dentro del Estado estriba en el hecho de nacer de aquel punto central unitario una red de autorizaciones y competencias que se extiende hasta los últimos grados. La competencia suprema no la asume una persona o un complejo sociológico-psicológico de poder, la asume solamente el orden soberano en la unidad del sistema normativo. Desde el punto de vista jurídico, no existen personas reales ni fingidas, solamente puntos de imputación. El Estado es el punto final de imputación, el punto en el que aquellas imputaciones que constituyen la esencia del criterio jurídico «se detienen». Este «punto» es, al mismo tiempo, «un orden originario». Cabe así imaginar un sistema completo de diferentes ordenaciones, tomando por punto de partida una última norma originaria suprema y descendiendo hasta llegar a una norma ínfima, es decir, delegada. El argumento decisivo que no se cansan de aducir una y otra vez contra sus adversarios científicos es éste: el fundamento de validez de una norma no puede ser más que otra norma; considerado jurídicamente, el Estado es idéntico a su Constitución, o sea, a la norma fundamental unitaria.

El eje de esta deducción es el vocablo «unidad». «La unidad del punto de vista del conocimiento exige imperiosamente una intuición monista». El dualismo de métodos de la sociología y de la jurisprudencia desemboca en una metafísica monista. Pero la unidad del orden jurídico, o sea, el Estado, permanece «puro» de todo elemento sociológico dentro del marco del derecho. ¿Es esta unidad jurídica de la misma especie que la unidad del sistema entero cuyo ámbito abarca el mundo? ¿Cómo se pueden reducir a la unidad una serie de disposiciones positivas, partiendo del mismo punto de imputación, si lo que por esa unidad se entiende

no es la unidad de un sistema iusnaturalista o la de una teoría general del derecho, sino la unidad de un orden positivo vigente? Los términos orden, sistema, unidad, son simples rodeos para expresar siempre el mismo postulado, y lo que importa es mostrar cómo se cumple el postulado en toda su pureza y cómo de una «Constitución» (que es, o un nuevo circunloquio tautológico del término «unidad» o un *factum* brutal político-sociológico) puede nacer un sistema. La unidad sistemática es, según Kelsen, un «acto libre del conocimiento jurídico». Prescindamos por un momento de la interesante mitología matemática que convierte a un punto en un orden y en un sistema y lo identifica con una norma, para preguntarnos en qué se funda la necesidad lógica y la objetividad de las diferentes imputaciones a los diversos centros de imputación si no se funda sobre una disposición positiva, es decir, sobre un mandato. Se habla de la unidad y del orden como si se tratase de las cosas más naturales del mundo; y como si entre el resultado del conocimiento jurídico libre y un complejo que sólo en la realidad política tiene unidad existiera una armonía preestablecida, se habla de la jerarquía entre órdenes superiores e inferiores, jerarquía que ha de buscarse en todas las disposiciones positivas puestas al alcance de la jurisprudencia. Al carácter de ciencia normativa pura que Kelsen propugna para la jurisprudencia no se le puede dar el sentido de que el jurista hace sus juicios de valor por virtud de actos libres propios; siempre tiene que referirse a valores dados (dados positivamente). Con lo cual, si bien parece posible alcanzar el plano de la objetividad, no resulta necesario el entronque con la positividad. Los valores a que el jurista refiere sus juicios son valores dados, pero goza frente a ellos de cierta superioridad relativista. En su mano está construir con ello una unidad, y su interés hacia esa unidad sólo es jurídico en la medida en que permanece «puro». Fácil es conseguir la unidad y la pureza cuando no se para mientes en la dificultad verdadera y cuando, basándose en razones formales, se elimina por impuro todo aquello que contradice al sistema. La crítica es fácil para quien a nada se aventura y sigue resueltamente una línea ideológica sin preocuparse de probar con algún ejemplo concreto en qué se distingue de la anterior su propia jurisprudencia. Los conjuros metodológicos, la agudeza de los conceptos y la crítica penetrante sólo tienen valor si son a manera de ejercicios preparatorios. Cuando con el pretexto de que la jurisprudencia es cosa formal, no calan la entraña de las cosas, aunque se disfracen como quieran, no por eso salen de la antecámara de la jurisprudencia.

Kelsen resuelve el problema del concepto de la soberanía negando el concepto mismo. He aquí la conclusión de sus deducciones: hay que eliminar radicalmente el concepto de la soberanía (*Problem der Souvera-*

nität, p. 320). Es, en el fondo, la vieja negación liberal del Estado frente al derecho y la ignorancia del problema sustantivo de la realización del derecho. Esta concepción tuvo un expositor de relieve en Krabbe, cuya doctrina sobre la soberanía del derecho (publicada en 1906 con el título de *La idea moderna del Estado* y reeditada en 1919 en la segunda edición alemana ampliada)*, se apoya en la tesis de que sólo el derecho es soberano, no el Estado. Kelsen pretende ver en Krabbe un precursor de su doctrina sobre la identidad del Estado y el orden jurídico. Pero si la teoría de Krabbe tiene una raíz común con los resultados de Kelsen por lo que se refiere a su concepción del mundo, nada tiene que ver con él su metodología, la parte más original de Kelsen, y en este sentido, ninguna relación hay entre el jurista holandés y las distinciones del neokantiano alemán en el plano de la metodología y de la teoría del conocimiento. «La teoría de la soberanía del derecho», dice Krabbe, «es, según se tome, ora la descripción de una situación realmente existente, ora un postulado a cuya realización se aspira» (p. 39). Según Krabbe, la idea moderna del Estado sustituye el poder personal (el del rey o de la autoridad) por una fuerza espiritual. «Hoy no vivimos ya bajo el imperio de las personas, sean éstas naturales o jurídicas, sino bajo el imperio de normas, de fuerzas espirituales. Aquí es donde se nos revela la idea moderna del Estado». «Estas fuerzas mandan en el sentido más estricto de la palabra. Como arrancan de la naturaleza espiritual del hombre, pueden acatarse voluntariamente». El fundamento, la fuente del orden jurídico «se encuentra únicamente en el sentimiento y en la conciencia jurídica de los que integran el pueblo». «Ese fundamento no admite discusión; es el único con valor de realidad». Aunque Krabbe dice que no se ocupa de investigaciones sociológicas sobre las formas del mando (p. 75), no por eso deja de hacer disertaciones fundamentalmente sociológicas sobre la organización del Estado moderno, en las cuales identifica la burocracia profesional como poder autoritario independiente al Estado y establece la diferencia entre la relación jurídico-pública específica del funcionario y la relación ordinaria de servicio. Rechaza de plano la oposición entre el derecho público y el derecho privado cuando se basa sobre una diferenciación en la realidad de los sujetos (p. 138). La idea moderna del Estado debe dejar que se acentúe cada vez más claramente el progreso de la descentralización y de la administración autónoma en todas las esferas. Al derecho, no al Estado, toca asumir el poder. «Nosotros admitimos la

* H. Krabbe, *Die moderne Staatsidee* [Martinus Nijhoff, Den Haag, 1919], Scientia, Aalen, 1969. [*N. del T.*]

vieja y eternamente reiterada característica del Estado, el poder y la determinación del concepto del Estado como un fenómeno de poder, con una condición, a saber: que se reconozca que este poder sólo se revela en el derecho y sólo puede afirmarse su validez mediante la promulgación de una norma jurídica. Hágase constar al mismo tiempo que el Estado sólo se da a conocer en la creación del derecho o mediante la legislación, o por el camino del derecho no escrito, no cuando aplica las leyes o atiende a cualquier interés de carácter público» (p. 255). El Estado tiene por misión exclusiva «producir» el derecho, es decir, hacer estimación cierta del valor jurídico de los diferentes intereses (p. 261).

«No por el dominio de los intereses, sino sólo por ser fuente propia originaria del derecho, de donde todos esos intereses y cualesquiera otros reciben su valor jurídico» (p. 260). El Estado se limita exclusivamente a la producción del derecho. Pero esto no quiere decir que el Estado produzca el contenido jurídico. Lo único que hace es determinar el valor jurídico de los intereses en función de la conciencia jurídica de los que integran el pueblo. Ello implica una doble limitación: en primer lugar, en cuanto al derecho en oposición al interés y a la previsión, o sea, lo que en la teoría kantiana del derecho se denomina materia; en segundo lugar, en cuanto esa estimación tiene sólo carácter declaratorio, en modo alguno constitutivo. Pronto veremos en las páginas que siguen, que precisamente en esa estimación cierta del valor jurídico estriba el problema del derecho como forma substancial. En cuanto a Krabbe, hay que tener en cuenta que para él la oposición entre el derecho y el interés no equivale a la oposición entre forma y materia. Cuando el citado jurista afirma que todos los intereses públicos están subordinados al derecho, quiere dar a entender que en el Estado moderno el interés del derecho es el interés supremo, de la misma manera que el valor del derecho es el valor más alto.

La común oposición contra el Estado centralista autoritario aproxima a Krabbe a la teoría de la corporación. La lucha de Krabbe contra el Estado autoritario y sus juristas recuerda los conocidos escritos de Hugo Preuss. El mismo Gierke, fundador de la teoría de la corporación, formula su concepto del Estado diciendo que «el Estado no es la fuente última del derecho, como tampoco lo es la voluntad del que manda, sino el órgano del pueblo llamado a expresar la conciencia jurídica que la vida del pueblo ha producido» (*Grundbegriffe des Staatsrechts*, p. 31)*. La voluntad personal del que manda se inserta en el Estado

* O. von Gierke, *Die Grundbegriffe des Staatsrechts und die neuesten Staatsrechtstheorien*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1915. [*N. del E.*]

como en una totalidad orgánica. Ahora bien, Estado y derecho son para Gierke «poderes pares», y él resuelve el problema capital de su relación recíproca, considerando a ambos como factores autónomos de la vida comunitaria humana, inconcebibles uno sin otro, que gozan de existencia independiente. Los cambios revolucionarios de la Constitución entrañan una violación del derecho, una solución de continuidad jurídica, que a veces se justifica por razones éticas o históricas; pero el derecho queda violado. Cabe que la violación sea subsanada ulteriormente, aun fundamentada jurídicamente, «por medio de un fenómeno jurídico que satisfaga a la conciencia jurídica del pueblo», como es, por ejemplo, un pacto constitucional, un plebiscito o la fuerza santificadora de la costumbre (p. 35). El derecho y el poder tienden a encontrarse para vencer así la insostenible «situación de tensión» entre ambos términos. Pero la paridad del Estado y el derecho queda oscurecida al mantener Gierke que la legislación del Estado no es más que «el último sello formal» que el Estado impone al derecho, una «marca del Estado» con sólo un «valor formal externo»; es decir, lo mismo que Krabbe llama mera verificación del valor jurídico, que no pertenece a la esencia del derecho; por esta razón estima Gierke que el derecho internacional puede ser derecho sin ser derecho estatal. Ahora bien, si el Estado se rebaja al papel de simple pregonero del derecho no puede ser soberano. Utilizando los argumentos de la teoría de la corporación, Preuss logró desterrar el concepto de la soberanía como un residuo del Estado autoritario, y ver en el ejemplo de la comunidad corporativa, estructurada de abajo arriba, una organización que no requiere el monopolio del mando y puede, por tanto, prescindir de la soberanía. Entre los representantes más modernos de la teoría de la corporación, Wolzendorff intenta resolver, apoyándose en ella, «el problema de una nueva época del Estado». De sus muchas publicaciones (entre las cuales citaremos *Deutsches Völkerrechtsdenken*, 1919; *Die Lüge des Völkerrechts*, 1919; *Geist des Staatsrechts*, 1920; *Der reine Staat*, 1920)* nos interesa especialmente su último trabajo, *El Estado puro*. Parte Wolzendorff del supuesto de que el Estado necesita del derecho, y éste, a su vez, del Estado, pero que «siendo el derecho el principio más hondo, sujeta al Estado con sus ataduras». El Estado es fuerza ori-

* K. Wolzendorff, *Deutsches Völkerrechtsdenken*, Musarion, Mehn, 1919; *Die Lüge des Völkerrechts. Der Krieg als Rechts-Institution und das Problem des Völkerbundes im Gendankensystem des Völkerrechts*, Neue Geist, Leipzig, 1919. La obra que Schmitt cita con mayor frecuencia es la más relevante y se reedita todavía: *Der reine Staat. Gedanken im Zusammenhang mit einer Studie von Kurt Wolzendorff*, ed. de H. G. Schweppenhäuser, Institut für Soziale Gegenwartsfragen, Berlin, 1969. [*N. del E.*]

ginaria de mandar. Pero lo es en cuanto es poder del orden, en tanto la «forma» de la vida de un pueblo, no arbitraria coacción por medio de una violencia cualquiera. La intervención de este poder es requerida sólo cuando la libre acción individual o corporativa sea insuficiente; debe quedarse en segundo plano como *ultima ratio*; la esfera del orden no debe tener contacto con los intereses económicos, sociales y culturales, porque éstos tienen que ser encomendados a la autonomía administrativa. Pero la «madurez» que hace falta para esta autoadministración puede convertir en peligrosos los postulados de Wolzendorff; a veces estos problemas histórico-pedagógicos suelen, en la realidad histórica, saltar inesperadamente del plano de la discusión al de la dictadura. El Estado puro de Wolzendorff es un Estado que se limita a su función de ordenación. En esa función entra también la de producir el derecho, puesto que todo derecho implica al mismo tiempo el problema de la subsistencia del orden estatal. El Estado debe preservar el derecho: es «guardián» suyo, no su «señor», pero en cuanto «guardián» no es un «servidor ciego», sino su «garante responsable y el que decide en última instancia». En el principio de los Consejos, ve Wolzendorff la expresión de esa tendencia a la autonomía administrativa corporativa y a reducir el Estado a las funciones que «en puridad» le corresponden.

No creo que al definir Wolzendorff el Estado como «el garante que decide en última instancia» se diera cuenta de lo mucho que se acercaba por ese camino a una teoría autoritaria del Estado absolutamente opuesta a la concepción corporativa y democrática. En esto estriba precisamente la importancia que frente a Krabbe y los citados representantes de la teoría de la corporación tiene este último trabajo de Wolzendorff. Centra la discusión en torno al concepto decisivo, que no es otro que el de la forma en sentido substancial. Tan alto valora Wolzendorff el poder del orden en sí y es tan autónoma la función de garantía, que el Estado deja de ser simple verificador o transformador «externo formal» de la idea del derecho. Plantéase el problema de la medida en que toda verificación y decisión envuelve por necesidad lógico-jurídica un elemento constitutivo, un valor propio de la forma. Wolzendorff habla de la forma como «un fenómeno psicológico-social», como un factor eficiente de la vida política histórica, cuya significación estriba en ofrecer a las fuerzas políticas impulsoras que entre sí pugnan la posibilidad de captar en la estructura lógica de la Constitución del Estado un elemento fijo de cálculo para la construcción[1]. El Estado se convierte en forma en el

1. *Archiv des öffentlichen Rechts* [, Mohr/Siebeck, Tübingen], 34 [1919], p. 477.

sentido de configuración vital. Pero Wolzendorff no ha diferenciado claramente esa configuración, que sirve para que algo funcione de manera susceptible de cálculo, de la forma en sentido estético, en la acepción que este vocablo tiene, por ejemplo, en Hermann Hefele*.

La confusión reinante en la filosofía en torno al concepto de la forma se deja sentir más gravemente si cabe en la sociología y en la jurisprudencia. Forma del derecho, forma técnica, forma estética y, por último, el concepto de forma en la filosofía trascendental, son cosas harto diferentes. En la sociología jurídica de Max Weber se pueden distinguir hasta tres conceptos de forma. Unas veces es la precisión conceptual del contenido jurídico de esta forma jurídica, la regulación normativa, como él dice, pero sólo como «un simple componente causal» del «obrar de acuerdo». Otras, cuando Weber se refiere a la diferenciación de las esferas objetivas de acción, el término «formal» se emplea como equivalente de los términos racionalizado, especializado o finalmente calculable. Así dice, por ejemplo, que un derecho desarrollado formalmente es un complejo de máximas conscientes para la decisión, al cual corresponde, desde el punto de vista sociológico, la cooperación de juristas especializados, funcionarios de la administración de justicia, etc. La especialización, es decir, la educación racional, es cada día más necesaria, dadas las exigencias crecientes del tráfico social, de donde se deriva la racionalización del derecho respecto a lo específicamente jurídico y la cristalización de sus «cualidades formales» (*Rechtssoziologie*, II, § I)**. La forma puede, pues, significar: primero, la «condición» trascendental del conocimiento jurídico; segundo, la regularidad que nace por consecuencia de un hábito igual y reiterado y de la reflexión especializada, cuya uniformidad y calculabilidad hacen que se convierta en el tercer concepto «racionalista» de la forma. Esta tercera forma no es sino el perfeccionamiento técnico producido por las exigencias del tráfico social o por los intereses de una burocracia de formación jurídica, perfeccionamiento que tiende a hacerlo todo calculable, cuyo ideal es que todo funcione sin rozamiento.

No es preciso que nos detengamos aquí en profundizar el concepto neokantiano de la forma. En cuanto a la forma técnica, su concepto entraña el de precisión regida por un criterio de finalidad y se puede

* Hermann Hefele (1885-1936) fue historiador, romanista y crítico cultural. Traductor de los escritos de Beccadelli sobre Ferrante I de Aragón para su hijo Alfonso el Magnánimo, fue uno de los católicos más hostiles a Hitler. [*N. del E.*]

** Schmitt cita la segunda parte de *Sociología del derecho* como un libro aparte. En realidad fue editado como capítulo VII de *Economía y sociedad*. Schmitt hace referencia al apartado 2, «El carácter formal del derecho objetivo» (FCE, México, [17]2008, pp. 512-532). [*N. del E.*]

aplicar al aparato estatal organizado, pero no a la «forma judicial». Una orden militar se ajusta por su precisión a un ideal técnico, no a un ideal jurídico. Nada afecta a su tecnicidad el hecho de que pueda ser valorada estéticamente o revestirse de ceremonias. La antigua oposición aristotélica entre *deliberare* y *agere* arranca de dos formas diferentes: *deliberare* es susceptible de forma jurídica; *agere* sólo es susceptible de conformación técnica. La forma jurídica está dominada por la idea del derecho y por la necesidad de aplicar un pensamiento jurídico a un caso concreto, es decir, por la realización del derecho en el más amplio sentido de la palabra. La idea del derecho no puede realizarse a sí misma, y cada vez que se convierte en realidad requiere configuración y formación. Y esto es válido lo mismo si se trata de dar forma a un pensamiento jurídico general en una ley positiva, que si se pretende aplicar una forma jurídica general positiva en la administración pública o en la administración de justicia. Sea, pues, nuestro primer paso investigar la peculiaridad de la forma jurídica.

¿Qué significa el hecho actual de que en la teoría del Estado se condene el formalismo neokantiano y al mismo tiempo se postule la forma desde un punto de vista diferente? ¿Será acaso una de esas perpetuas tergiversaciones que hacen tan monótona la historia de la filosofía? Cierto es, en cualquier caso, que esta aspiración de la moderna teoría del Estado envuelve lo siguiente: la forma debe desplazarse del plano subjetivo al plano objetivo. El concepto de forma con que opera Lask* en su doctrina de las categorías sigue siendo subjetivo, como cumple a toda actividad crítica del conocimiento. Kelsen incurre en contradicción, por cuanto después de adoptar como punto de partida un concepto subjetivista de la forma, obtenido por vía crítica, y tras de concebir la unidad del orden jurídico como un acto libre del conocimiento jurídico, cuando él mismo hace profesión de fe de una concepción del mundo determinada, reclama objetividad y llega hasta reprochar de subjetivismo estatal al colectivismo hegeliano. La objetividad que para sí reivindica Kelsen se reduce a eliminar todo elemento personalista y a referir el orden jurídico a la validez impersonal de una norma impersonal.

Las más varias teorías sobre el concepto de la soberanía —Krabbe, Preuss y Kelsen— reclaman una objetividad de este linaje, coincidiendo todas en que del concepto del Estado tiene que desaparecer todo elemento personal. Entre personalidad y mandato hay, a sus ojos, un nexo evidente. Según Kelsen, la idea de un derecho personal a dar órdenes

* Emil Lask (1875-1915). Schmitt hace referencia a *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form* [1911], J. C. B. Mohr, Tübingen, [3]1993. [*N. del E.*]

(mandatos) es el error característico de la doctrina de la soberanía del Estado; califica de «subjetivista» la teoría de la primacía del orden jurídico estatal, y una negación de la idea del derecho, porque pone el subjetivismo del mandato en lugar de la norma objetivamente válida. La antítesis de lo personal y lo impersonal se asocia en Krabbe a la antítesis de lo concreto y lo general, lo individual y lo universal, pudiendo ampliarse a la antítesis de autoridad y precepto jurídico, autoridad y cualidad y, en su formulación filosófica general, a la contraposición entre persona e idea. Está dentro de la tradición del Estado de derecho contraponer de esta suerte al mandato personal la validez objetiva de una norma abstracta. En la filosofía del derecho del siglo XIX fue Ahrens quien, con singular claridad, acertó a exponer esta tesis de la manera más interesante. Preuss* y Krabbe ven en la idea de la personalidad reminiscencias históricas de la monarquía absoluta. Quienes así arguyen pasan por alto que la representación de la personalidad y su entronque con la autoridad formal nacieron de un interés jurídico específico: la clara conciencia de cuál es la esencia de la decisión jurídica.

En toda percepción jurídica se encuentra esa decisión en el más amplio sentido de la palabra. En efecto, todo pensamiento jurídico transfiere la idea del derecho, que jamás se torna realidad en toda su pureza, a un estado de agregación diferente, y le añade, además, un elemento que no se desprende del contenido de la idea del derecho, ni del contenido de una norma jurídica general positiva cuando de su aplicación se trata. En toda decisión jurídica concreta hay un margen de indiferencia hacia el contenido, porque la conclusión jurídica no se puede deducir completamente de sus premisas y porque el hecho de que la decisión sea necesaria es ya, por sí solo, un factor autónomo determinante. Conste que no nos referimos aquí al origen causal o psicológico de la decisión —aunque también tenga interés para el caso la decisión abstracta considerada en sí misma—, sino a la estimación cierta del valor jurídico. Desde el punto de vista sociológico, el interés por la precisión en las decisiones se acentúa en las épocas de intenso tráfico económico, porque entonces el tráfico concede casi siempre menos atención al contenido que a la precisión susceptible de cálculo. Menos importa a veces el modo como un horario de ferrocarriles señala las horas de salida y de llegada, que el hecho de que funcione con seguridad y pueda yo fiarme de él. Dentro de la vida jurídica, la llamada «rigidez formal del cambio» en el derecho cambiario es un ejemplo del interés que a la precisión se concede. Pero importa no con-

* Schmitt se refiere probablemente a H. Preuss, *Obrigkeitsstaat und großdeutscher Gedanke*, Diederichs, Jena, 1916. [*N. del E.*]

fundir esta especie de calculabilidad con el interés jurídico por la decisión como tal. Fúndase este último en la misma peculiaridad de lo normativo y nace de que un hecho concreto tiene que ser enjuiciado concretamente aunque el criterio dado para enjuiciar sea un principio jurídico en su mayor generalidad. Media, pues, siempre, una transformación. Que la idea del derecho no se pueda transformar a partir de sí misma, se deriva de que ella no dice nada acerca de quién debe aplicarla. En toda transformación hay una *auctoritatis interpositio* [mediación de la autoridad]. De la simple cualidad jurídica de un precepto no se puede deducir qué persona individual o qué entidad concreta puede reivindicar para sí tal autoridad. He ahí la dificultad que Krabbe se empeña en no ver.

El hecho de que una decisión haya sido adoptada por la instancia competente hace a esa decisión relativamente y, en ocasiones, absolutamente independiente de la corrección de su contenido y corta en seco cualquier discusión sobre si es o no dudosa. En un instante, la decisión se hace independiente de fundamentación argumental y adquiere valor propio. En la teoría de los actos irregulares del Estado muéstrase este principio en toda su significación teórica y práctica. La decisión irregular y defectuosa produce efectos jurídicos. La decisión irregular tiene un elemento constitutivo precisamente por su irregularidad. Pero la idea misma de la decisión implica que no pueda haber decisiones absolutamente declaratorias. Considerado desde el punto de vista del contenido de la norma básica, es ese elemento constitutivo y específico de la decisión algo completamente nuevo y extraño. Normativamente considerada la decisión nace de la nada. La fuerza jurídica de la decisión es harto distinta del resultado de su fundamentación. No se hace la imputación con el auxilio de una norma, sino viceversa: sólo desde un centro de imputación se puede determinar qué es una norma y en qué consiste la corrección normativa. De la norma misma no se deriva punto alguno de imputación, sino solamente la cualidad de un contenido. En sentido específicamente jurídico lo formal estriba en la contraposición a la cualidad de un contenido, no al contenido cuantitativo de una relación causal. Que esta última contraposición carece de interés para la ciencia del derecho, debiera mirarse como evidente.

La peculiaridad específica de la forma jurídica se ha de conocer en su naturaleza puramente jurídica. Aquí no vamos a recoger las especulaciones sobre la significación filosófica de la fuerza jurídica de una decisión o sobre la intacta «eternidad» del derecho en el espacio y en el tiempo de que habla Merkl[2]. Cuando él afirma «que no cabe una evolución

2. *Archiv des öffentlichen Rechts* (1917), p. 19. [Las obras de Adolf Julius Merkl pueden encontrarse ahora en *Gesammelte Schriften*, ed. de D. Mayer-Maly, Duncker & Hum-

de la forma del derecho porque aniquilaría la identidad», nos descubre sin querer que, en el fondo, alienta en él una concepción groseramente cuantitativa de la forma. Partiendo de este concepto de la forma resulta inexplicable cómo se puede intercalar el elemento personalista en la teoría del derecho y del Estado. Responde a la antiquísima tradición del Estado de derecho, que siempre partió de este principio: sólo un precepto jurídico general debería ser determinante. «The Law gives authority» [La ley autoriza], dice Locke, empleando el vocablo «ley» como antítesis consciente del término *commissio*, es decir, del mandato personal del monarca. Pero no advierte Locke que la ley no dice a quién otorga la autoridad. No cumple a cualquiera ejecutar y realizar un precepto jurídico cualquiera. El precepto jurídico, en cuanto norma decisoria, sólo dice cómo se debe decidir, pero no a quién toca hacerlo. Si no hubiese una instancia suprema, estaría al alcance de cualquiera invocar un contenido justo. Pero esta instancia suprema no se deriva de la norma decisoria. Por esto, el problema que se plantea es el de la competencia; problema que no se podría suscitar siquiera, y menos aún resolver partiendo de la cualidad jurídica de un precepto por su contenido. Intentar resolver cuestiones de competencia refiriéndolas a lo material es tomarle a uno por necio.

Acaso existen dos tipos de cientificidad jurídica que se pueden definir por la mayor o menor conciencia científica que se tenga de la peculiaridad normativa de la decisión jurídica. El representante clásico del tipo decisionista —si se me permite emplear esta palabra— es Hobbes. La singularidad de este tipo explica también que se deba a él, antes que al otro tipo, la fórmula clásica de la antítesis: «Autoritas, non veritas facit legem» [La autoridad, no la verdad, hace la ley] (*Leviatán*, cap. 26)*. La antítesis entre *autoritas* y *veritas* es más radical y precisa que la contraposición de Stahl: autoridad, no mayoría. Además, Hobbes acertó a esgrimir un argumento decisivo que lleva implícito el entronque de este tipo de decisionismo con el personalismo y rebate cualquier intento de

blot, Berlin, 1993 ss. Posiblemente Schmitt haga referencia al trabajo de 1917 «Das Recht im Lichte seiner Anwendung», publicado en Helwing, Hannover, y extraído del *Deutsche Richterzeitung* de ese año.]

* Esta sentencia no aparece en el texto inglés del *Leviatán*, sino en la edición latina: «Doctrinae quidem verae esse possunt: sed authoritas, non veritas facit legem» [Algunas doctrinas pueden ser verdaderas, pero no es la verdad, sino la autoridad, la que hace la ley]. En la edición castellana del *Leviatán* figura: «Por tanto, lo que constituye la ley no es esa *juris prudentia* o sabiduría de los jueces subordinados, sino la razón de este hombre artificial nuestro al que hemos llamado Estado y lo que él manda» (trad. de C. Mellizo, Círculo de Lectores, Barcelona, 1995, p. 323). [*N. del E.*]

poner en lugar de la soberanía concreta del Estado un órgano abstractamente válido. Examina Hobbes la pretensión de subordinar el poder del Estado al poder espiritual, por ser éste un orden superior. He aquí su respuesta a tales razones: Si uno de los «poderes» (*power*, *potestas*) ha de someterse al otro, esto significa simplemente que quien ejerce el poder ha de someterse al que tiene el otro: «he which hath the one Power is subject to him that hath the other». Hobbes no entiende, «we cannot understand», cómo se puede hablar de preordinación y subordinación y, al mismo tiempo, esforzarse por no salir de lo abstracto. «For Subjection, Command, Right and Power are accidents, not of Powers but of Persons» [porque sujeción, mando, derecho y poder son accidentes de las personas, no de los poderes] (cap. 42)*. Ilustra esta afirmación con uno de esos ejemplos que la infalible serenidad de su sano entendimiento acierta siempre a escoger: un poder o un orden puede estar subordinado a otro a la manera como el arte del guarnicionero está subordinado al del jinete; pero lo que importa es que, a pesar de esta jerarquía entre ambos órdenes, a nadie se le ocurriría subordinar un guarnicionero particular a un jinete particular y obligar a prestarle obediencia.

Es muy curioso que uno de los representantes más consecuentes de la ciencia natural abstracta del siglo XVII acentúe de tal suerte su personalismo. La clave está en que al jurista le interesaba aprehender la realidad efectiva de la vida social tanto como pudiera interesar al filósofo y al investigador de la naturaleza la realidad natural. No llegó a darse cuenta, sin embargo, de que hay una realidad y una vida jurídica que no es necesariamente la realidad propia de las ciencias naturales. Sobre él gravitan, yuxtapuestos, el relativismo y el nominalismo. Parece a veces como si le fuera dado construir la unidad del Estado desde un punto cualquiera. Pero no estaba a la sazón el pensamiento jurídico tan sojuzgado por la ciencia natural como para que, dada la intensidad de su conciencia científica, pudiese Hobbes pasar inadvertidamente de largo ante la específica realidad de la vida del derecho que reside en la forma jurídica. La forma que él busca reside en la decisión concreta que parte de una instancia determinada. Dada la significación autónoma que la decisión tiene, también el sujeto de la decisión tiene significación autónoma al margen de su contenido. En la realidad de la vida jurídica importa quién decide. Junto al problema de la corrección del contenido está el de la competencia. En la oposición entre sujeto y contenido de la decisión, y en la significación propia del sujeto, estriba el problema de

* «Del poder eclesiástico», *Leviatán*, ed. cit., p. 641. [*N. del E.*]

la forma jurídica. No es la vaciedad *a priori* de la forma trascendental, por cuanto emana de lo jurídicamente concreto. Tampoco es la forma de la precisión técnica, cuya finalidad es eminentemente objetiva, impersonal. Ni es, por último, la forma de la configuración estética, que no conoce la decisión.

III

TEOLOGÍA POLÍTICA

Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos. El estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología. Sólo teniendo conciencia de esa analogía se llega a conocer la evolución de las ideas filosófico-políticas en los últimos siglos. Porque la idea del moderno Estado de derecho se afirmó a la par que el deísmo, con una teología y una metafísica que destierran del mundo el milagro y no admiten la violación con carácter excepcional de las leyes naturales implícita en el concepto del milagro y producido por intervención directa, como tampoco admiten la intervención directa del soberano en el orden jurídico vigente. El racionalismo de la época de la Ilustración no admite el caso excepcional en ninguna de sus formas. Por eso la convicción teísta de los escritores conservadores de la contrarrevolución pudo hacer el ensayo de fortalecer ideológicamente la soberanía personal del monarca con analogías sacadas de la teología teísta.

Mucho hace que llamé la atención sobre la fundamental significación metódica y sistemática de tales analogías (*El valor del Estado*, 1914; *Romanticismo político*, 1919; *La Dictadura*, 1921)*. Dejo para mejor

* *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1914; *Politische Romantik*, Duncker & Humblot, Berlin, 1919; sobre *La Dictadura*, véase nota p. 15. [*N. del E.*]

ocasión exponer la significación que el concepto del milagro tiene en este respecto. Por ahora, sólo interesa poner de relieve qué importancia tiene tal entronque para una sociología de los conceptos jurídicos. Son los filósofos políticos católicos de la contrarrevolución, Bonald, De Maistre y Donoso Cortés, quienes de manera más interesante han sabido utilizar políticamente esas analogías. Adviértese al punto que se trata de una analogía sistemática conceptualmente clara, no de fantasías místicas, filosófico-naturales o románticas, que encuentran los más varios símbolos e imágenes para los demás campos, y también naturalmente para el Estado y la sociedad. La afirmación filosófica más clara de esta analogía se encuentra en el *Nova methodus* de Leibniz (§§ 4 y 5)*. Leibniz niega que se pueda comparar la jurisprudencia con la medicina y la matemática, acentuando luego su afinidad sistemática con la teología: «Merito partitionis nostrae exemplum a Theologia ad Jurisprudentiam transtulimus, quia mira est utriusque Facultatis similitudo» [Con justo título hemos transferido el modelo de nuestra clasificación desde la teología a la jurisprudencia, porque la similitud de una disciplina con la otra es admirable]. Ambas disciplinas tienen un *duplex principium*: la *ratio* (de ahí la teología natural y la jurisprudencia natural) y la *scriptura*, es decir, un libro con revelaciones y reglas positivas.

En un trabajo sobre el *Derecho natural y la sociología* (1912)**, apunta Adolf Menzel que hoy la sociología ha asumido funciones que en los siglos XVII y XVIII eran propias del derecho natural, como es dar expresión a postulados de justicia, a construcciones filosófico-históricas o a ideales.

Parece creer Menzel que la sociología está, por ello, subordinada a la jurisprudencia, convertida en disciplina positiva, y pretende mostrar que todos los sistemas sociológicos existentes acaban en esto, «en vestir con traza de ciencia a las tendencias políticas». Pero si alguno se toma la molestia de investigar la bibliografía política de la jurisprudencia positiva llegando hasta sus últimos conceptos y argumentos, verá que el Estado interviene en todas partes, ora como *deus ex machina*, decidiendo por medio de la legislación positiva una controversia que el acto libre del conocimiento jurídico no acertó a resolver claramente, ora como Dios bueno y misericordioso, mostrando en las amnistías e indultos su

* Schmitt se refiere a la *Nova Methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae* de 1667 (editada en *Variorum Opusculum* II, Paris, 1769) y no a la *Nova Methodus pro Maximis et Minimis*. [*N. del E.*]

** A. Menzel, *Naturrecht und Soziologie. Festschrift zum 31 Deutschen Juristentag*, Carl Fromme, Wien, 1912. [*N. del E.*]

señorío sobre sus propias leyes; bajo la figura del legislador, como poder ejecutivo o poder de policía, ejerciendo el ministerio de la gracia o de la asistencia, siempre la misma identidad inexplicable; de tal manera que, si alguien cuidase de mirar a cierta distancia el espectáculo actual de la jurisprudencia, creería estar viendo una comedia de capa y espada, donde el Estado, bajo diferentes disfraces, entra siempre en escena como la misma persona invisible. La «omnipotencia» del moderno legislador, tan cacareada en todos los manuales de derecho público, tiene su origen en la teología, y esto no sólo desde el punto de vista lingüístico. Hasta en los pormenores de la argumentación salen a la superficie reminiscencias teológicas.

Las más veces, naturalmente, con propósito polémico. En una época positivista se lanza de buen grado contra el adversario científico el reproche de que hace teología o metafísica. Para que el reproche fuese más que un simple improperio, fácil hubiera sido preguntarse el porqué de esa inclinación a los extravíos teológicos y metafísicos; menester fuera entonces investigar si cabe explicarlos históricamente, como supervivencia tal vez de la teoría monárquica del Estado que identificaba el Dios del teísmo con el monarca, o si la razón de tal propensión está en exigencias de carácter sistemático o metódico. Concedo de buen grado que en muchos juristas, incapaces de dominar con el pensamiento los argumentos o las objeciones contrarios, el Estado entre en escena como a través de un cortocircuito del pensamiento, de la misma manera que algunos metafísicos, con fines idénticos, abusan del nombre de Dios. Pero así no se resuelve objetivamente la cuestión. Hasta el presente se han conformado con hacer algunas alusiones incidentales. En su trabajo sobre la ley en sentido formal y en sentido material (p. 150) aduce Hänel* el viejo argumento de que propugnar la concentración de todas las funciones del Estado en un solo órgano, invocando que la voluntad política tiene que ser unitaria y conforme a un plan (principios ambos que él mismo no discute), es tanto como hacer metafísica. Preuss[1] intenta defender su concepto corporativo del Estado empujando al adversario al terreno teológico y metafísico: el concepto de la soberanía del Estado de Laband y de Jellinek y la teoría sobre el «poder exclusivo del mando del Estado» hacen del Estado un «cuasi-individuo», un *uni-*

* A. Hänel, *Das Gesetz im formellen und materiellen Sinne* [Leipzig, 1888], Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, ²1968 (facsímil). [*N. del E.*]

1. *Festgabe für Laband*, 1908, t. II, p. 236. [La referencia completa de la obra es *Staatsrechtliche Abhandlungen. Festgabe für Paul Laband zum 50. Jahrestage der Doktor-Promotion*, ed. de W. van Calker, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1908, 2 vols.]

cum sui generis, con su monopolio del mando nacido de una «creación mística». Vale esto tanto, dice Preuss, como disfrazar jurídicamente el principio de la gracia de Dios y repetir la tesis de Maurenbrecher, sustituyendo la ficción religiosa por la ficción jurídica. Mientras el representante de la teoría orgánica del Estado arguye contra su adversario acusándole de teologizar, Bernatzik, en sus estudios críticos sobre el concepto de la persona jurídica[2], vuelve a lanzar la misma objeción contra la teoría orgánica del Estado e intenta rebatir la opinión de Stein, Schulze, Gierke y Preuss con este comentario burlón: si los órganos de la personalidad conjunta del Estado son a su vez personas, todas y cada una de las autoridades administrativas, tribunales, etc., serán entonces personas jurídicas, como también es persona jurídica única el Estado considerado como un todo. «Entender el dogma de la Trinidad es un juego de niños comparado con estas razones». Rebate también de un plumazo la tesis de Stobbe de que la «mano común» (*Gesamthänderschaft*)* sea una persona jurídica, diciendo que no entiende «razones que recuerdan por su corte el dogma de la Trinidad». Pero él mismo dice, ciertamente, que «el concepto de la capacidad jurídica entraña ya por sí mismo que la fuente de esa capacidad, el orden jurídico del Estado, tiene que establecerse a sí mismo como sujeto de todo el derecho y, por tanto, como persona jurídica». Este «ponerse a sí mismo» le parece tan sencillo y plausible que menciona una opinión discrepante sólo como una curiosidad, sin preguntarse por qué debe haber más necesidad lógica en que la fuente de la capacidad jurídica, el orden jurídico y el orden jurídico estatal, se ponga a sí mismo como producto, que en lo que Stahl dice, que sólo una persona puede ser fundamento de otra persona.

Kelsen tiene el mérito de haber llamado la atención desde 1920, con el tono en él peculiar, sobre la afinidad metódica entre la teología y la jurisprudencia. En su última publicación sobre el concepto jurídico del Estado señala una serie de analogías que, aunque difusas, permiten a un conocedor profundo de la historia de las ideas penetrar enseguida la heterogeneidad íntima de su teoría del conocimiento, por un lado, y, por otro, la consecuencia democrática a que conduce su visión del mundo. Bajo esa identificación del Estado y el orden jurídico, típica del Estado

2. *Archiv des öffentlichen Rechts* V (1890), pp. 210, 225, 244. [Ahora en *Über den Begriff der juristischen Person: kritische Studien über den Begriff der juristischen Person und über die juristische Persönlichkeit der Behörden insbesondere*, Springer, Wien/New York, 1996.]

* *Gesamthand*: «mancomunidad». Así lo traducen los editores de la obra de Weber *Economía y sociedad*. [*N. del E.*]

de derecho, alienta una metafísica que identifica las leyes naturales con la legalidad normativa. Ella brota de un pensamiento científico naturalista que condena el «arbitrio» y quiere eliminar lo excepcional del dominio del espíritu humano. En la historia del paralelo entre la teología y la jurisprudencia está esa convicción representada en forma típica por J. St. Mill. También Mill, preocupado por la objetividad y por temor al arbitrio, subraya la validez absoluta de toda suerte de leyes, aunque no llegue a admitir como Kelsen que un acto libre del conocimiento jurídico puede configurar con una masa cualquiera de leyes positivas el cosmos de su sistema; porque aniquilaría de nuevo la objetividad. Desde el ángulo de una metafísica, que de pronto cae en el *pathos* de la objetividad, no está justificada la diferencia de que el positivismo radical se atenga directamente a la ley propuesta o se tome la molestia de montar un sistema. Donde mejor se ve cómo Kelsen, desde el momento en que abandona el recinto de la crítica metodológica, opera con un concepto de causa típico de las ciencias naturales, es en su creencia de que la crítica de Hume y de Kant al concepto de substancia se puede trasladar también a la teoría del Estado (*Staatsbegriff*, p. 208)[*]. No advierte Kelsen que el concepto de substancia del pensamiento escolástico es cosa harto diferente del concepto con que operan la matemática y las ciencias naturales. La distinción entre substancia y ejercicio de un derecho, tan importante en la historia dogmática del concepto de soberanía (como tuve ocasión de apuntar en mi libro *La Dictadura*, pp. 44, 105 y 194), es inaprehensible por medio de conceptos científicos naturales y, sin embargo, constituye un elemento esencial de la argumentación jurídica. En la fundamentación que Kelsen ofrece a su convicción democrática se trasluce claramente el linaje matemático naturalista de su pensamiento[3]: la democracia es la expresión de un relativismo político y de una actitud científica expurgada de milagros y dogmas, asentada en el entendimiento humano y en la duda de la crítica.

Para la sociología del concepto de la soberanía es necesario ver con claridad el problema de la sociología de los conceptos jurídicos. Si aquí se ha subrayado la analogía sistemática entre los conceptos teológicos y jurídicos, ha sido porque la sociología de los conceptos jurídicos presupone una ideología consecuente y radical. Sería error grave creer que esto implica oponer una filosofía espiritualista de la historia a otra materialis-

[*] H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, cit. [*N. del E.*]

3. [H. Kelsen, «Vom Wesen und Wert der Demokratie»:] *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* [47] (1920[-1921]), p. 84 [editado después por J. C. B. Mohr, Tübingen, 1929, p. 103].

ta. La máxima formulada por Max Weber en su crítica a la filosofía del derecho de Stammler, que a toda filosofía radicalmente materialista de la historia se puede oponer otra filosofía espiritualista de la historia tan radical como aquélla, podría ilustrarse brillantemente con el ejemplo de la teología política de la Restauración. Los escritores contrarrevolucionarios explicaban las mudanzas políticas por los cambios en la manera de concebir el mundo y atribuían la Revolución francesa a la filosofía de la Ilustración. Frente a ellos, en antítesis evidente, los revolucionarios radicales atribuían las mudanzas del pensamiento a los cambios de las condiciones políticas y sociales. Hacia los años veinte del siglo XIX se había extendido ampliamente por todo el Occidente europeo, especialmente en Francia, el dogma de que los cambios religiosos, artísticos y literarios tienen íntima conexión con la alteración de las condiciones políticas y sociales. La filosofía marxista de la historia radicó este nexo en el plano económico y lo fundamentó sistemáticamente hasta el punto de buscar también la clave de los cambios políticos y sociales en un centro de imputación, que no es otro que el económico. Tal explicación materialista hace imposible una consideración aislada de la consecuencia ideológica, porque en todas partes ve meros «reflejos», simples «imágenes o disfraces» de las relaciones económicas y opera de manera consecuente con explicaciones e interpretaciones psicológicas y, a veces, en su comprensión vulgar, hasta con simples sospechas. Precisamente por esto, su racionalismo masivo puede convertirse fácilmente en una concepción irracionalista de la historia, porque concibe todo pensamiento como función y emanación de fenómenos vitales. El socialismo anarcosindicalista de Georges Sorel ha sabido armonizar de esta suerte la filosofía de la vida de Bergson con la concepción marxista de la historia.

Tanto la explicación espiritualista de sucesos materiales como la explicación materialista de fenómenos espirituales se proponen desentrañar los nexos causales. Siéntase primero la antítesis de dos esferas para enseguida anularla mediante la reducción de una a otra; procedimiento que, por exigencias del método, acaba necesariamente en caricatura. Lo mismo que Engels considera el dogma calvinista de la predestinación como imagen de la libre competencia capitalista, lucha ciega que escapa al cálculo, así podríamos también nosotros reducir la moderna teoría de la relatividad y su éxito al estado actual de la moneda dentro del mercado mundial y así habríamos encontrado la infraestructura económica. Algunos llamarían a este procedimiento sociología de un concepto o de una teoría. Pero esto no nos importa aquí. Cosa distinta es el método sociológico que trata de atribuir determinadas ideas y concepciones intelectuales a un círculo típico de personas que desde su propia situación sociológica llega a resultados

ideológicos determinados. En este sentido se puede llamar sociología de los conceptos jurídicos a la explicación de Max Weber sobre la diferencia de los distintos sectores materiales del derecho, que él atribuye a la formación de juristas especializados y de funcionarios de la administración de justicia (*Rechtssoziologie*, t. II, § 1)*. «La peculiaridad sociológica del círculo de personas que por su profesión se ocupa de configurar el derecho» condiciona ciertos métodos y evidencias de la argumentación jurídica. Pero tampoco esto es sociología de un concepto jurídico. Atribuir un resultado conceptual a su soporte sociológico es pura psicología, mera comprobación de los motivos especiales que inspiran los actos humanos. Es, sin duda, un problema sociológico, pero no es el problema de la sociología de un concepto. Cuando el método se aplica a fenómenos del espíritu conduce a explicar las cosas por el *milieu* o a una ingeniosa «psicología», bien conocida como sociología de algunos tipos determinados: el burócrata, el abogado, el profesor oficial. Y así se podría considerar como sociología del sistema hegeliano la interpretación del sistema como la filosofía de un catedrático profesional a quien su situación económica y social permite darse cuenta, desde las cimas de la contemplación, de la conciencia absoluta, es decir, ejercer su profesión docente; también se podría decir que la jurisprudencia kelseniana es la ideología del jurista burócrata que hallándose envuelto en situaciones políticas cambiantes, bajo las formas políticas más diversas, trata de elaborar sistemáticamente las órdenes y disposiciones que se le proponen, amparado en su superioridad relativista frente al poder político en cada sazón. Su expresión más exacta es ese tipo de sociología que ordinariamente cae en el campo de la literatura, el «retrato» psicológico-social, cuyo procedimiento en nada se distingue de la ingeniosa crítica literaria de un Sainte Beuve.

Algo completamente distinto es la sociología de conceptos que aquí se propugna, y la única capaz de llegar a un resultado científico respecto a un concepto como el de la soberanía. Obliga a rebasar el plano de la conceptualidad jurídica, atenta sólo a los intereses prácticos inmediatos de la vida jurídica, y a explorar la última estructura radical sistemática y comparar esa estructura conceptual con la articulación conceptual de la estructura social de una época determinada. Nada nos importa saber si lo que esa conceptualidad radical tiene de ideal es reflejo de una realidad sociológica o si, por el contrario, la realidad social se explica como consecuencia de una manera de pensar y, por consiguiente, de una manera de obrar determinada. Se trata más bien de poner de manifiesto dos iden-

* Schmitt hace referencia a los actuales apartados 7 y 8 del capítulo VII de *Economía y sociedad*, cit., pp. 649-660. [*N. del E.*]

tidades espirituales, pero también sustanciales. Decir, por ejemplo, que la monarquía del siglo XVII era el sustrato real que se «reflejaba» en el concepto cartesiano de Dios, no es sociología del concepto de soberanía. Sí pertenece, en cambio, a la sociología de la soberanía de aquella época mostrar que la existencia histórica y política de la monarquía correspondía al estado de conciencia de la humanidad occidental en aquel momento, y que la configuración jurídica de la realidad histórico-política supo encontrar un concepto cuya estructura armonizaba con la estructura de los conceptos metafísicos. Por eso tuvo la monarquía en la conciencia de aquella época la misma evidencia que había de tener la democracia en época posterior. Presupone, por tanto, esta clase de sociología de los conceptos jurídicos, la conceptualidad radical, es decir, una consecuencia llevada hasta el plano metafísico y teológico. La imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente. La comprobación de esa identidad constituye la sociología del concepto de la soberanía. Ella nos demuestra que, en realidad, como ha dicho Edward Caird en su libro sobre Auguste Comte, la metafísica es la expresión más intensa y más clara de una época.

El racionalismo del siglo XVIII cifraba el ideal de la vida política en este principio: «Imiter les décrets immuables de la Divinité» [Imitar los decretos inmutables de la Divinidad]. En Rousseau, de cuyo trabajo sobre la *Economía política* procede esta máxima, es tan evidente la politización de los conceptos teológicos, y precisamente en el caso del concepto de soberanía, que a ninguno de los que conocen bien sus escritos políticos ha podido pasar inadvertida. Dice Boutmy en los *Annales des sciences politiques* (1902, p. 418)*: «Rousseau applique au souverain l'idée que les philosophes se font de Dieu: il peut ce qu'il veut; mais il ne peut vouloir le mal» [Rousseau aplica al soberano la idea que los filósofos se hacen de Dios: puede lo que quiere; pero no puede querer el mal], etc. Atger[4] apuntó que en la teoría del Estado del siglo XVII, el monarca se identificaba con Dios, y el Estado ocupa análoga posición a la atribuida a Dios dentro del mundo en el sistema cartesiano: «Le prince développe toutes les virtualités de l'État par une sorte de création continuelle.

* La referencia completa es E. Boumty, *La Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen et M. Jellinek*, en *Annales des Sciences Politiques* XVII (julio de 1902), pp. 415-443. Hay trad. cast. en J. G. Amuchastegui, *Orígenes de la declaración de derechos del hombre y del ciudadano*, Editora Nacional, Madrid, 1984. [*N. del E.*]

4. *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social* [tesis doctoral, Nîmes/Montpellier], 1906, p. 136.

Le prince est le Dieu cartésien transposé dans le monde politique» [El príncipe desarrolla todas las virtualidades del Estado por una especie de creación continua. El príncipe es el Dios cartesiano trasladado al mundo político]. La bella disquisición del *Discurso del método* es un valioso ejemplo de cómo a través de las nociones metafísicas, sociológicas y políticas se transparenta esa identidad perfecta, psicológicamente en primer lugar (y fenomenológicamente para un fenomenólogo), y cómo en todas ellas se postula el soberano como unidad personal y motor supremo. Documento del moderno espíritu racionalista, cuyas dudas todas se aquietan mediante el empleo certero de la inteligencia: «J'étais assuré d'user en tout de ma raison» [Así estaba seguro de usar mi razón en todo]*. Mas, ¿qué es lo primero que ve con toda evidencia el espíritu que se recoge en sí mismo para reflexionar? Pues que las obras creadas por muchos maestros no son tan perfectas como las elaboradas por uno solo. «Un seul architecte» debe construir una casa, una ciudad; las mejores constituciones son obra de un solo legislador inteligente, «sont inventées par un seul», y, en conclusión, un Dios único gobierna el mundo. Como en una ocasión escribiera Cartesio a Mersenne: «C'est Dieu qui a établi ces lois en nature ainsi qu'un roi établit les lois en son royaume» [Dios ha establecido las leyes en la naturaleza igual que un rey establece las leyes en su reino]. Imperó esta noción a lo largo de los siglos XVII y XVIII; y es ésta una de las razones por las que Hobbes, prescindiendo del perfil decisionista de su pensamiento, a pesar de su nominalismo y su naturalismo, a pesar también de haber convertido al individuo en átomo, fue siempre personalista y postuló siempre una última instancia decisoria, concreta, llegando incluso a exaltar su Estado, el Leviatán, al rango de persona monstruosa elevada al nivel de lo mitológico. No es esto en Hobbes antropomorfismo, del cual estaba realmente libre, sino la exigencia metódica y sistemática de su pensamiento jurídico. Cierto que la imagen del arquitecto y del constructor del mundo envuelve la nebulosa del concepto de causalidad. El constructor del mundo es al mismo tiempo creador y legislador, es decir, autoridad legitimadora. En toda la época que va de la Ilustración hasta la Revolución francesa, es el *législateur* el arquitecto del mundo y del Estado.

A partir de ese momento, la consecuencia del pensamiento científico natural exclusivo penetra también hasta las nociones políticas y desplaza al pensamiento esencialmente jurídico-ético que había dominado en la

* *Discours de la methode & Essais*, en *Oeuvres*, ed. de Ch. Adam y P. Tannery, J. Vrin, 1996, vol. VI.II, p. 22. [*N. del E.*]

época de la Ilustración. La validez general de un precepto jurídico se identifica con la legalidad natural válida sin excepciones. Se desplaza radicalmente al soberano, que en la imagen deísta del mundo era todavía el montador de la gran máquina, aunque estuviese fuera de aquél. La máquina empieza a andar por sí misma. El principio metafísico de que Dios sólo se manifiesta por actos generales de su voluntad, no en los particulares, domina la metafísica de Leibniz y de Malebranche. Rousseau identifica la *volonté générale* con la voluntad del soberano; pero, al mismo tiempo, se determina cuantitativamente el concepto de lo general, incluso en lo que se refiere al sujeto, es decir, el pueblo se convierte en soberano. Desaparece de esta suerte el elemento decisionista y personalista que antes alentaba en el concepto de la soberanía. La voluntad del pueblo es siempre buena, «le peuple est toujours vertueux» [el pueblo siempre es virtuoso]. «De quelque manière qu'une nation veuille, il suffit qu'elle veuille; toutes les formes sont bonnes et sa volonté est toujours la loi suprême» [Sea cual sea la manera en que una nación quiera, basta con que quiera; todas las formas son buenas y su voluntad es siempre la ley suprema] (Sieyès)*. Pero la necesidad por la que el pueblo quiere siempre lo recto es cosa distinta de la rectitud que caracteriza los mandatos del soberano personal. La monarquía absoluta había tomado la decisión en las luchas de los intereses y coaliciones contradictorias, fundando así la unidad del Estado. La unidad que un pueblo representa no tiene carácter decisionista; es una unidad orgánica; y con la conciencia nacional brota la noción del Estado como un todo orgánico. El concepto teísta y el concepto deísta de Dios se vuelven entonces incomprensibles para la metafísica política. Cierto que durante algún tiempo todavía se percibe la influencia de esa concepción de Dios. En América toma la figura de creencia racional pragmática en que la voz del pueblo es la voz de Dios; creencia a la cual debió Jefferson su triunfo en 1801. Al describir la democracia americana, decía Tocqueville que en el pensamiento democrático el pueblo campea sobre todo el ámbito de la vida política a la manera como Dios se alza sobre el mundo, como causa y fin de todas las cosas, de quien todas las cosas nacen y a quien todas las cosas retornan. En cambio hoy, un filósofo del Estado de la talla de Kelsen puede muy bien concebir la democracia como la expresión de una actitud científica relativista e impersonal. Lo cual responde, en realidad, a la línea seguida por la teología política y la metafísica política en el siglo XIX.

* Abate Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État* [1888], Arno Press, New York, 1979, p. 69. [*N. del E.*]

El concepto de Dios de los siglos XVII y XVIII supone la trascendencia de Dios frente al mundo, tanto como a su filosofía política pertenece la trascendencia del soberano frente al Estado. En el siglo XIX, las representaciones de la inmanencia dominan cada vez con mayor difusión. Todas las identidades que reaparecen en la doctrina política y jurídico-política del siglo XIX descansan sobre estas representaciones de la inmanencia: la tesis democrática de la identidad de gobernantes y gobernados, la teoría orgánica del Estado y su identidad de Estado y soberanía, la doctrina del Estado de derecho de Krabbe y su identidad de soberanía y orden jurídico y, por último, la teoría de Kelsen sobre la identidad del Estado y el orden jurídico. Desde el instante en que los escritores de la Restauración desarrollaron una teología política, la lucha ideológica de los adversarios radicales del orden existente se centró, con conciencia cada vez más clara, en torno a esa creencia en Dios, expresión fundamental y extrema de la fe en una dominación y en la unidad. Bajo la influencia patente de Comte emprende Proudhon la batalla contra Dios. La lucha contra la religiosidad tradicional obedece, sin duda, a motivos políticos y sociológicos muy varios: la actitud conservadora del cristianismo eclesial, la alianza del Trono y el Altar, el hecho de que muchos grandes escritores fuesen desclasados, el haberse producido en el siglo XIX un arte y una literatura cuyos exponentes geniales, por lo menos en épocas decisivas de sus vidas, fueron arrojados del seno del orden burgués, son datos de cuyos pormenores sociológicos no se ha hecho todavía estimación cierta. La gran línea de este proceso hizo, sin duda, que la gran masa culta perdiese toda noción de trascendencia y mirase como evidente ora un panteísmo más o menos claro, fundado en la inmanencia, ora la indiferencia positivista frente a la metafísica en general. Mientras conservó el concepto de Dios, la filosofía de la inmanencia, cuya magnífica arquitectura sistemática culmina en la filosofía de Hegel, refiere Dios al mundo, y el derecho y el Estado se dejan brotar de la inmanencia de lo objetivo. En los radicales más extremistas domina un ateísmo consecuente. El ala alemana de la izquierda hegeliana tiene clara conciencia de ese nexo. Con no menor decisión que Proudhon proclaman que la humanidad debe ocupar el puesto de Dios. A Marx y a Engels no pasó inadvertido que este ideal de una humanidad cada vez más consciente de sí misma tenía fatalmente que terminar en la libertad anarquista. Es de máxima importancia a este respecto, por su intuición juvenil, una frase del joven Engels, allá por los años 1842-1844: «La esencia del Estado, como la de la religión, es el miedo de la humanidad a sí misma»[5].

5. *Schriften aus der Frühzeit*, ed. de G. Mayer, [Springer, Berlin,] 1920, p. 281.

Desde el ángulo de la historia de las ideas, destácanse en el proceso de la teoría del Estado del siglo XIX dos momentos característicos: la eliminación de todas las nociones teístas y trascendentes y la formación de un nuevo concepto de la legitimidad. El concepto tradicional de la legitimidad pierde a todas luces su evidencia. Nada detiene el curso de las cosas, ni la comprensión jurídico-privada patrimonial de la Restauración, ni su fundamentación en un vínculo de tono emocional y piadoso. Desde 1848, la teoría jurídica del Estado se hace positiva y oculta ordinariamente tras esta palabra su perplejidad, o, recurriendo a los más variados circunloquios, funda enteramente el poder en el *pouvoir constituant* del pueblo; en una palabra, la legitimidad monárquica se sustituye por la legitimidad democrática. Tiene, por tanto, incalculable importancia el hecho de que uno de los más grandes representantes del pensamiento decisionista, un filósofo católico del Estado, Donoso Cortés, persuadido con magnífico radicalismo de la raíz metafísica de la política, formase, al ver la revolución de 1848, el convencimiento de que la época del regalismo tocaba a su fin. No hay regalismo porque no hay reyes. No hay tampoco legitimidad en sentido tradicional. No queda más que una sahda: la dictadura. Es la misma conclusión a que había llegado Hobbes siguiendo su pensamiento decisionista, a pesar de ir mezclado con un relativismo matemático. *Autoritas, non veritas facit legem.*

No existe aún una exposición completa de este decisionismo, ni se ha dignificado a Donoso Cortés. Aquí sólo podemos apuntar que el modo teológico de Donoso está en la línea del pensamiento medieval, cuya estructura es jurídica. Todas sus percepciones, todos sus argumentos son jurídicos hasta la raíz, de tal manera que la actitud científica naturalista del siglo XIX es para Donoso ininteligible, como ininteligible es para esa actitud científica el decisionismo y el rigor lógico específico de un pensamiento jurídico que culmina en una decisión personal.

IV

CONTRIBUCION A LA FILOSOFIA POLÍTICA DE LA CONTRARREVOLUCIÓN (DE MAISTRE, BONALD, DONOSO CORTÉS)

Es peculiar de los románticos alemanes esta noción original: el diálogo eterno; Novalis y Adam Müller se mueven en él como la más propia realización de su espíritu. Los filósofos católicos del Estado, De Maistre, Bonald y Donoso Cortés, que en Alemania se llaman románticos porque eran conservadores o reaccionarios e idealizaban la Edad Media, hubieran considerado ese diálogo eterno como la figuración de una fantasía terriblemente cómica. Porque lo que caracteriza su filosofía política contrarrevolucionaria es la conciencia de que su época reclama una decisión, y, así, con una energía que crece entre las dos revoluciones de 1789 y 1848, se constituye el concepto de la decisión en centro de su pensamiento. Cuantas veces la filosofía católica del siglo XIX expresa su espíritu en la actualidad, reconoce que lo que tiene delante de sí es una magna alternativa sin posible mediación. «No medium», dice Newman, «between catholicity and atheism» [No hay término medio entre el catolicismo y el ateísmo]. Todos formulan un dilema magno, cuya rigurosidad más suena a dictadura que a diálogo eterno.

Conceptos tales como tradición y costumbre, y el conocimiento de que el crecimiento histórico es paulatino, fueron las armas que la Restauración esgrimió contra el espíritu activista de la Revolución. Estas ideas podían conducir a la negación absoluta de la razón natural y a una pasividad moral también absoluta, que consideran perversa toda especie de actividad. Teológicamente, el tradicionalismo fue impugnado por J. Lupus y el padre Chastel, este último aludiendo al «sentimentalisme allemand», que debe ser la fuente de tales errores. En sus últimas consecuencias, el tradicionalismo extremo entrañaba efectivamente la negación irracionalista de toda decisión intelectual consciente. Bonald, el fundador del tradicionalismo, está sin embargo muy lejos de esa idea

de un devenir eterno que se despliega por sí mismo. Cierto que su espíritu es de estructura diferente al de De Maistre o Donoso Cortés; a las veces, sorprende su perfil genuinamente alemán. Pero jamás su fe en la tradición se parece a la filosofía natural de Schelling, a la mezcla de contraposiciones de Adam Müller o a la fe de Hegel en la historia. La tradición es a sus ojos la única posibilidad de alcanzar el contenido que la creencia metafísica del hombre puede aceptar, porque la inteligencia del individuo es demasiado flaca y mísera para conocer por sí sola la verdad. Muéstrase el contraste entre él y los tres alemanes en la terrible imagen en que se representa el camino de la humanidad a través de la historia: ¡un rebaño de ciegos, guiado por un ciego que camina a tientas con su cayado! Verdad es que las antítesis y distinciones a que se muestra tan aficionado y que le han granjeado el sobrenombre de escolástico, contienen también disyunciones morales, mas no esas polaridades de la filosofía natural de Schelling, que tienen un «punto indiferente», ni las simples negaciones dialécticas del proceso histórico. «Je me trouve constamment entre deux abîmes, je marche toujours entre l'être et le néant» [Me encuentro de forma constante entre dos abismos y siempre camino entre el ser y la nada]. Son las antítesis del bien y el mal, Dios y el demonio, entre los cuales hay un dilema a vida o muerte que no admite síntesis ni conoce un «tercer término superior».

De Maistre habla con especial afición de la soberanía, que en él significa esencialmente decisión. El valor del Estado estriba en que decide, el de la Iglesia en ser decisión última, inapelable. La infalibilidad constituye a sus ojos la esencia de la decisión inapelable; infalibilidad del orden espiritual y soberanía del orden político son esencialmente una misma cosa; ambos vocablos, infalibilidad y soberanía, son «parfaitement synonymes» (*Du Pape*, cap. I)*. La soberanía obra siempre como si fuese infalible, todo gobierno es absoluto; he aquí una proposición que un anarquista suscribiría también literalmente, aunque con otro propósito. Tal aserto envuelve la antítesis más clara que pueda encontrarse en la historia de las ideas políticas. Todas las doctrinas anarquistas, desde Babeuf hasta Bakunin, Kropotkin y Otto Groß, giran en torno a este axioma: «Le peuple est bon et le magistrat corruptible» [El pueblo es bueno y el magistrado, corruptible]. De Maistre, por el contrario, proclama que la autoridad es buena por el solo hecho de existir: «Tout gouvernement est bon lorsqu'il est établi» [Todo gobierno es bueno una vez que ha sido

* J. du Maistre, *Du Pape*, Pélagaud, Paris, 1867, p. xxxvii. La cita no corresponde al capítulo I, sino al prefacio de la segunda edición y dice textualmente «sinónimos naturales», no «perfectamente sinónimos». [*N. del E.*]

establecido]. Y esto, por la sencilla razón de que en la mera existencia de una autoridad va implícita una decisión y la decisión tiene valor en sí misma, dado que en las cosas de mayor cuantía importa más decidir que el modo como se decide. «Notre intérêt n'est point qu'une question soit decidée de telle ou telle manière, mais qu'elle le soit sans retard et sans appel» [Nuestro interés no es que un asunto sea decidido de tal o cual manera, sino que lo sea sin tardanza y sin apelación]. En la práctica, lo mismo da no estar sujeto a error que no poder ser acusado de error; lo esencial es que ninguna instancia superior pueda revisar la decisión.

Al modo como en la revolución proletaria de 1848 el radicalismo revolucionario es más hondo y consecuente que en la revolución del estado llano de 1789, también el pensamiento político de la contrarrevolución carga más el acento sobre la decisión. Sólo así se entiende el proceso que va de De Maistre a Donoso Cortés, de la legitimidad a la dictadura. En la creciente significación de las tesis axiomáticas sobre la naturaleza del hombre se pone de manifiesto esa exaltación radical. Toda idea política adopta una actitud determinada frente a la «naturaleza» del hombre y presupone que el hombre es «bueno o malo por naturaleza». Con meras explicaciones pedagógicas o económicas sólo en apariencia se puede eludir el problema. El racionalismo de la Ilustración consideraba al hombre necio y rudo por naturaleza, pero susceptible de educación. Y justificaba su ideal del «despotismo legal» con razones pedagógicas: la humanidad inculta es educada por un *législateur* (capaz, según el *Contrato social*, de Rousseau, de «changer la nature de l'homme» [cambiar la naturaleza del hombre]), o según Fichte, la naturaleza es doblegada por un «déspota»; el Estado se convierte, como reza una expresión ingenuamente brutal de Fichte, en una «fábrica de educación». El socialismo marxista mira el problema de la naturaleza del hombre como secundario y superfluo, por cuanto cree que para cambiar al hombre basta mudar las condiciones económicas y sociales. En cambio, para un anarquista consciente ateo, el hombre es decididamente bueno y el mal siempre es consecuencia del pensamiento teológico y sus derivaciones, entre las cuales se cuentan las nociones de autoridad, Estado y superioridad. En el *Contrato social*, de cuyas construcciones políticas se ocupan preferentemente De Maistre y Bonald, el hombre no es, en modo alguno, bueno por naturaleza; es en las novelas posteriores de Rousseau, como ha mostrado brillantemente Seillière, donde se desarrolla la famosa tesis roussoniana del hombre bueno. En cambio, Donoso Cortés hace frente a Proudhon, cuyo anarquismo antiteológico arrancaba constantemente de dicho axioma, al paso que el filósofo católico tomaba el dogma del pecado original como punto de partida. Cierto que el dogma fue radicalizado por razones polémicas

en una doctrina sobre la absoluta malicia y corrupción de la naturaleza humana. El dogma tridentino del pecado original no es simplemente *radical*. Habla, frente a la concepción luterana, no de la indignidad natural, sino de que la naturaleza humana está degenerada, turbada y dañada, y deja, por tanto, abierta la posibilidad de la bondad natural. El abate Gaduel, que hizo la crítica de Donoso desde el punto de vista dogmático, tenía razón para poner reparos de carácter teológico a las exageraciones sobre la malicia y la indignidad natural del hombre. Pero también era erróneo pasar por alto que, para Donoso, no se trataba de la elaboración de un dogma, sino de tomar una decisión religiosa y política de la más tremenda actualidad. Cuando habla de la malicia natural del hombre se dirige polémicamente contra el anarquismo ateo y su axioma del hombre bueno; piensa ἀγωνικῶς, no δογματικως [polémicamente, no dogmáticamente]. Aunque en apariencia coincide en este punto con el dogma de Lutero, su posición es harto distinta de la de los luteranos, que acatan una superioridad cualquiera. Donoso no pierde nunca la grandeza consciente de sí misma de un sucesor espiritual de los grandes inquisidores.

A la verdad, que cuanto dice nuestro filósofo sobre la corrupción y la bajeza natural del hombre es mucho más terrible que lo que jamás filosofía política absolutista alguna llegó a afirmar con propósito de justificar un régimen severo de gobierno. También De Maistre se espantaba de la maldad humana y sus apreciaciones sobre la naturaleza humana tienen el vigor que fluye de una moral desilusionada y de solitarias experiencias psicológicas. Tampoco Bonald se engaña sobre los instintos fundamentalmente malos del hombre y percibe su inextirpable «voluntad de poder» con la misma agudeza que pudiera hacerlo la psicología moderna. Pero nada de eso puede compararse con los exabruptos de Donoso. Su desprecio del ser humano no tiene límites. La ciega inteligencia del hombre, su flaca voluntad, el ridículo impulso de sus apetitos carnales son tan miserables a sus ojos, que no hay palabras en todas las lenguas humanas que basten a expresar la bajeza de tal criatura. De no haberse Dios hecho hombre, «el reptil que piso con mis pies sería a mis ojos menos despreciable que el hombre». La estupidez de las masas no le sorprende menos que la necia vanidad de sus conductores. Su conciencia del pecado es universal, más terrible que la de un puritano. Ningún anarquista ruso ha acertado a decir que «el hombre es bueno» con una convicción más elemental que la que alienta en esta respuesta del católico español: ¿De dónde sabe que es noble, si Dios no se lo ha dicho? La desesperación de este hombre, más patente en las cartas a su amigo el conde Raczynski, raya muchas veces en la locura; en su filosofía de la

historia es evidente y natural el triunfo del mal sobre el bien, y sólo un milagro de Dios puede evitarlo; las imágenes en que Donoso documenta sus impresiones sobre la historia humana están saturadas de espanto y de horror; el hombre anda a tientas por un laberinto del que nadie conoce la entrada, la salida ni el artificio, y a eso llamamos historia (*Obras*, t. V, p. 152)*; la humanidad es a modo de una nave sin rumbo zarandeada por las olas y guarnecida de una tripulación sediciosa, zafia y reclutada a la fuerza, que gruñe y baila hasta que la cólera de Dios arroja al mar la caterva rebelde para que de nuevo señoree el silencio (*Obras*, t. IV, p. 102). Pero la imagen típica es esta otra: la sangrienta y decisiva batalla que hoy se riñe entre el catolicismo y el socialismo ateo.

Es, según Donoso, consustancial al liberalismo burgués no decidirse por uno ni por otro en la contienda y, en su lugar, tratar de entablar una discusión. Define la burguesía como la «clase discutidora». Con lo cual queda juzgada, pues en ello estriba que trate de eludir la decisión. Una clase que despliega su actividad política en discursos, en la prensa y en el parlamento, no puede hacer frente a una época de luchas sociales. Por todas partes se entrevé la íntima inseguridad y mediocridad de la burguesía liberal de la monarquía de Julio. Su constitucionalismo liberal pretende paralizar al rey por medio del parlamento, pero sin quitarle del trono; la misma inconsecuencia comete el deísmo cuando tras de quitar del mundo a Dios, quiere mantener su existencia (aquí toma Donoso de Bonald el fructífero paralelismo entre la metafísica y la teoría del Estado). La burguesía liberal quiere un Dios, pero un Dios que no sea activo; quiere un monarca, pero impotente; reclama la libertad y la igualdad, pero al mismo tiempo, la restricción del sufragio a las clases poseedoras para asegurar la necesaria influencia de la cultura y de la propiedad en la legislación, como si la propiedad y la educación fuesen títulos legítimos para oprimir a los pobres e incultos; suprime la aristocracia de la sangre y de la familia, pero mantiene la desvergonzada aristocracia del dinero, la más necia y mezquina de todas las aristocracias; no quiere la soberanía del rey ni la del pueblo, ¿qué es lo que quiere realmente?

No han sido solamente reaccionarios como Donoso o F. J. Stahl o revolucionarios como Marx y Engels los que se han dado cuenta de las notables contradicciones implícitas de este liberalismo. Se ha dado el caso, verdaderamente singular, de que se pueda confrontar la apreciación de un hecho político concreto realizada por un científico alemán de formación hegeliana con la de un católico español, porque los dos —naturalmente,

* J. Donoso Cortés, *Obras*, ordenadas y precedidas de una noticia biográfica por Gavino Tejado, Imprenta de Tejado, Madrid, 1854-1855, vol. 5, p. 152. [*N. del E.*]

sin influencia de uno sobre otro— advirtieron las mismas inconsecuencias; luego, al hacer estimación cierta de ellas desde puntos de vista diferentes, llegan a conclusiones que forman un contraste típico. En su *Historia del movimiento social en Francia* habla Lorenz von Stein prolijamente de los liberales: quieren un monarca, es decir, un poder político personal, una voluntad autónoma y una acción independiente, pero hacen del rey un simple órgano ejecutivo y sus actos, dependientes de la aprobación del consejo de ministros, con lo cual anulan el elemento personal; quisieran un rey superior a los partidos y, por tanto, que tendría que estar por encima del parlamento, y disponen al mismo tiempo que el rey sólo puede ejecutar la voluntad de la representación popular; declaran inviolable la persona del rey, pero le obligan a jurar la Constitución, de suerte que se abre margen para que la Constitución se viole sin que se pueda perseguir la violación. «No hay ingenio humano por agudo que sea», dice Stein, «capaz de resolver conceptualmente esta antítesis». Lo que más sorprende es que ocurre en un partido como el liberal, que se vanagloria de su racionalismo. Un conservador prusiano como F. J. Stahl, que trata de las muchas contradicciones del liberalismo constitucional en sus discursos sobre los «partidos actuales en la Iglesia y el Estado», da una explicación muy sencilla: el odio a la monarquía y a la aristocracia empuja a la burguesía liberal hacia la izquierda; el miedo a perder su propiedad amenazada por la democracia radical y el socialismo hace que vuelva sus ojos hacia una monarquía potente, capaz de protegerla con su poder militar; vacilante entre los dos enemigos, bien quisiera engañar a ambos. Muy diferente es la explicación que da Stein. La clave está en la «vida», cuyas múltiples contradicciones muestran su plenitud, a juicio de Stein. «La característica propia de todo lo vivo es esa indisoluble promiscuidad de elementos contrarios»; en todo cuanto existe, está latente su contrario; «la vida que late consiste en la continua compenetración de fuerzas opuestas; en realidad, esas fuerzas no son contrarias hasta que se las desentronca de la vida». Compara luego esa compenetración recíproca de los contrarios con el fenómeno de la naturaleza orgánica y de la vida de las personas y afirma que también el Estado tiene vida personal. La esencia de la vida estriba en producir pausada, pero incesantemente, de su propio seno, nuevas contradicciones y nuevas armonías, etcétera.

En la manera de ser de De Maistre y de Donoso no cabía este tipo de pensamiento «orgánico». Bien lo descubrió De Maistre en su incomprensión de la filosofía de la vida de Schelling. Donoso se sintió aterrado al ver de cerca el hegelianismo en Berlín, el año 1849. Ambos eran diplomáticos y políticos de gran experiencia y práctica y, sin duda, habían cerrado suficientes compromisos razonables. Pero en el plano

metafísico y sistemático el compromiso era para ambos incomprensible. Suspender la decisión cuando llega el momento decisivo, negando su necesidad, debía parecerles a los dos una extraña confusión panteísta. Para Donoso, el liberalismo y su secuela de inconsecuencias y de compromisos sólo se mantiene durante un corto intervalo, mientras la pregunta «¿A quién queréis, a Barrabás o a Jesús?», admita por respuesta una propuesta de aplazamiento o el nombramiento de una comisión parlamentaria. No se trata de una actitud casual, sino fundada en la misma metafísica liberal. La burguesía es la clase que propugna la libertad de manifestación del pensamiento y de prensa, y no llega a ellas por virtud de una determinada situación psicológica y económica o por obra de un pensamiento pragmático. Es notorio que la idea de los derechos a las libertades individuales procede de Norteamérica. La tesis de Jellinek, que demuestra el origen americano de esas libertades, no hubiera sorprendido mucho a nuestro filósofo católico (como tampoco le hubiera extrañado a Karl Marx, autor de un folleto sobre la cuestión judía). Ahondando en la historia de las ideas se ve también que los postulados económicos de la libertad de comercio y de industria son simples derivaciones de un núcleo metafísico. Donoso, en su espiritualidad radical, sólo ve la teología del adversario. No «teologiza»; no hay en él combinaciones o analogías místicas equívocas, ni oráculo órfico; en sus cartas sobre temas de actualidad política predomina el desengaño sereno, a veces cruel, sin alardes de quijotismo; en sus especulaciones sistemáticas, domina el empeño de alcanzar la concisión de la buena teología dogmática. De ahí, a veces, su asombrosa intuición en las cosas del espíritu. Buenos ejemplos de ella, la definición de la burguesía como «clase discutidora» y el conocimiento de que su religión es la libertad de manifestación del pensamiento. Es, a mi juicio, si no la última palabra, la visión sintética más admirable del liberalismo continental. En el sistema de Condorcet, por ejemplo —que tan bien ha estudiado y descrito Wolzendorff, quién sabe si por analogía de espíritu— hay que tener por cierto que el ideal de la vida política consistiría en que discutiese no sólo el cuerpo legislativo, sino toda la población, que la sociedad humana se transformase en un gigantesco club y la verdad naciese espontáneamente de la votación. Donoso ve en esto un método de eludir la responsabilidad y de acentuar la importancia de la libertad de manifestación del pensamiento para no tener que decidirse en las cosas últimas. Así como el liberalismo discute y transige sobre cualquier bagatela política, quisiera también disolver la verdad metafísica en una discusión. Su esencia consiste en negociar, en las medias tintas, con la esperanza de que el encuentro definitivo, la cruenta y decisiva batalla pueda quizá transformarse en un debate parlamentario y suspenderse eternamente gracias a una discusión eterna.

La dictadura es la antítesis de la discusión. El decisionismo típico del espíritu de Donoso le lleva a considerar siempre el caso extremo, a esperar el Juicio Universal. Por eso desprecia a los liberales y respeta, en cambio, al socialismo ateo anarquista como a un enemigo mortal al que atribuye grandeza diabólica. Veía en Proudhon un demonio. Proudhon se rió de la ocurrencia y aludiendo a la Inquisición, como si se viese ya en la hoguera, grita a Donoso: «allume!» [¡enciende!] (suplemento añadido a las últimas ediciones de las *Confessions d'un revolutionnaire*). Pero el satanismo de esta época no era pura paradoja, sino un fuerte principio intelectual. Su expresión literaria es la entronización de Satán, el «Père adoptif de ceux qu'en sa noire colère, du paradis terrestre a chassés Dieu le père» [Padre adoptivo de aquellos que, en su cólera, / del paraíso terrestre arrojó Dios un día] y del fratricida Caín, mientras que Abel es el burgués «chauffant son ventre à son foyer patriarcal» [que caldea su vientre / junto a la lumbre patriarcal]*.

Race de Cain, au ciel monte
et sur la terre jette Dieu! (Baudelaire).
[Raza de Caín, sube al cielo,
¡y arroja a Dios sobre la tierra!]**

Pero esta posición no se podía mantener, primero, porque, en el fondo, era un simple cambio de papeles entre Dios y el Diablo. Además, comparado con los anarquistas que vinieron luego, Proudhon, apegado a la autoridad del padre de familia y al principio de la familia monógama, es un pequeño burgués moralista. Bakunin es el primero que mueve guerra a la teología con todo el rigor de un naturalismo absoluto. Quiere ciertamente «propagar Satán», viendo en ello la única revolución verdadera, a diferencia de Marx, que despreciaba la religión. Pero Bakunin debe su significación intelectual a su concepción de la vida, que se representa como una fuerza capaz de producir de su propio seno las formas adecuadas por obra de su misma rectitud natural. Nada le parece negativo o malo, salvo la doctrina teológica de Dios y del pecado, que tachan al hombre de alimaña para dar un pretexto a sus apetitos de poder y a su afán de dominio. Los juicios morales estimativos conducen a la teología y a una autoridad que artificialmente sojuzga la verdad y la belleza naturales inmanentes a la vida humana con un imperativo extraño y externo, cuyo origen es la

* Ch. Baudelaire, *Las flores del mal*, trad. de A. Martínez Sarrión, Alianza, Madrid. 2001, pp. 190 y 187. [*N. del E.*]
** *Ibid*, p. 188. [*N. del E.*]

avaricia y el apetito de mando, y su consecuencia, la corrupción general de los que ejercen el poder y de los que lo acatan. Cuando los anarquistas actuales miran la familia monógama y asentada sobre la autoridad paterna como verdadero estado de pecado y preconizan la vuelta al matriarcado, el supuesto estado paradisíaco primitivo, descubren tener conciencia harto más clara de los nexos más hondos que Proudhon con su risa. Donoso tiene siempre ante sí tales consecuencias últimas como la disolución de la familia basada en la autoridad paterna, porque sabe que con lo teológico desaparece también lo moral y con lo moral, la idea política, a la vez que se paraliza la decisión política y moral en el paradisíaco más acá, en la vida natural y en la pura «corporalidad» sin problemas.

Nada goza hoy de mayor actualidad que la lucha contra lo político. Financieros americanos, técnicos industriales, socialistas marxistas y revolucionarios anarcosindicalistas se unen para exigir que acabe el imperio nada objetivo de la política sobre la objetividad de la vida económica. Basta de problemas políticos y sean bienvenidas las tareas técnicas de organización, las cuestiones sociológicas y económicas. La actual manera técnico-económica de pensar no es capaz de percibir una idea política. Diríase que el Estado moderno se ha convertido en lo mismo que viera en él Max Weber: una gran empresa. No se percibe la idea política mientras no se logra descubrir a qué grupo de personas interesa plausiblemente servirse de ella en provecho propio. En tal manera, que si por un lado la política se sume en la economía, en la técnica y en la organización, cae por el otro en un eterno diálogo sobre generalidades de tipo cultural y filosófico-histórico, que se contentan con simples formas estéticas para caracterizar una época como clásica, romántica o barroca. Elúdese en ambos casos el núcleo de la idea política, la decisión moral, tan llena de exigencias. Los filósofos políticos contrarrevolucionarios deben precisamente su significación actual a su resolución para decidirse. Tanto exaltan el principio de la decisión, que a la postre se aniquila la idea de legitimidad que fuera su punto de partida. Cuando Donoso Cortés vio que la monarquía tocaba a su fin, porque ni reyes había ya, ni nadie con valor para serlo sin contar con la voluntad del pueblo, sacó la consecuencia última de su decisionismo, es decir, reclamó la dictadura política. La posición de De Maistre, a que antes aludimos, implica la reducción al puro elemento de la decisión, decisión absoluta, creada de la nada, que no razona, discute ni se justifica.

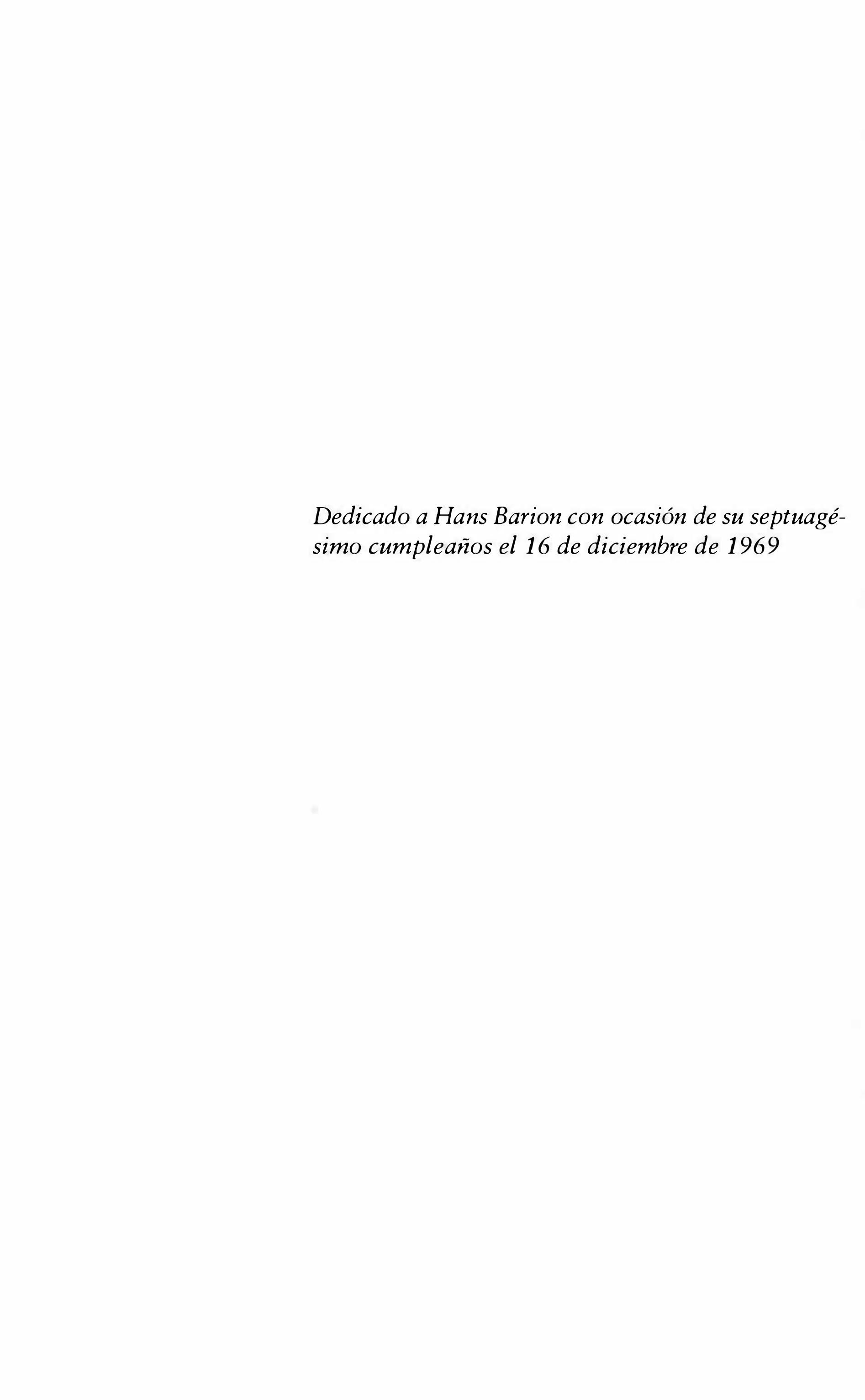
Pero esto es esencialmente dictadura, no legitimidad. Donoso estaba convencido de que había llegado el momento de la lucha suprema; frente al mal radical sólo cabe la dictadura, y en trance tal, el principio legitimista de la sucesión hereditaria es huero artilugio jurídico. Enton-

ces podrían configurarse con absoluta resolución los antagonismos entre la autoridad y la anarquía, y se perfila la clara antítesis a que antes nos referíamos: si De Maistre dice que todo gobierno es necesariamente absoluto, un anarquista afirma literalmente lo mismo, pero con esta diferencia: que su axioma de que el hombre es bueno y el gobierno corrupto le lleva a la conclusión práctica opuesta de que siendo todo gobierno una dictadura debe ser combatido. Pretender que se adopte una decisión cualquiera es malo para un anarquista, porque lo que es justo por sí solo fluye cuando la inmanencia de la vida no se perturba con tales pretensiones. Cierto que esta antítesis radical le obliga a decidirse resueltamente contra la decisión; y así se da la curiosa paradoja de que el anarquista más grande del siglo XIX, Bakunin, fuese, en teoría, teólogo de la antiteología y, en la práctica, dictador de una antidictadura.

TEOLOGÍA POLÍTICA II

LA LEYENDA DE LA LIQUIDACIÓN DE TODA TEOLOGÍA POLÍTICA*

* Traducción de Jorge Navarro Pérez.



*Dedicado a Hans Barion con ocasión de su septuagé-
simo cumpleaños el 16 de diciembre de 1969*

NOTA PARA ORIENTAR AL LECTOR

El título *Teología política II* se refiere a mi libro *Teología política*, que publiqué en la misma editorial* en 1922 (2.ª ed., 1934). Ahora analizo un breve tratado teológico del año 1935 que con el paso del tiempo se ha convertido en una leyenda científica. Esta leyenda dice que ese breve tratado de 1935 liquidó definitivamente toda teología política. Algo similar afirma también la tesis final del propio tratado. No habría que perturbar una leyenda tan hermosa; en todo caso, destruirla es imposible. Por consiguiente, lo que voy a analizar es la relación interna que se da entre la argumentación y la tesis final dentro de ese tratado. El conjunto de la obra teológica de su autor, el profesor Erik Peterson, y en especial el desarrollo de su teología entre los años 1922 y 1960, no forma parte del tema de mi análisis.

Al dedicar este análisis tan limitado de un tratado de 1935 a un gran teólogo, eclesiólogo, canonista e historiador del derecho como Hans Barion con ocasión de su septuagésimo cumpleaños el 16 de diciembre de 1969, tengo que defenderme de varios malentendidos. La obra científica de Barion es demasiado grande y amplia para poder honorarla dignamente mediante la dedicatoria de un pequeño trabajo. Barion es un jurista del rango de Rudolf Sohm, uno de los grandes estudiosos y maestros universales de la ciencia del derecho, y me pregunto si mi opúsculo no causará la impresión de un gesto inadecuado, por lo que tal vez sería más correcto prescindir de una dedicatoria personal.

Tengo muchas razones objetivas y personales para manifestar a Hans Barion mi admiración y mi agradecimiento, no sólo por sus publicacio-

* Duncker & Humblot, Berlin. [*N. del E.*]

nes científicas (cuya modélica erudición ha sido fecunda para mí), sino también por su interés particular en mis trabajos jurídicos. Barion ha sometido mis pensamientos a un examen crítico en tres grandes artículos de los años 1959, 1965 y 1968[1]. El último de estos exámenes se encuentra en su quinto análisis del concilio Vaticano II y se ha publicado en el volumen colectivo *Epirrhosis*, que es un homenaje con motivo de mi octogésimo cumpleaños[2]. Se refiere al problema de la teología política. Barion habla aquí del tratado de Peterson, dice que es necesario estudiarlo y lo califica de «un ataque parto». Este adjetivo me impresionó y me movió a recordar un viejo desafío y a sacar de la herida la flecha de los partos.

Así surgió este libro. Sólo es un trabajo preliminar de cara a otros análisis; no es nada más que el informe sobre una operación catártica, el testimonio de una amistad de cuarenta años, rica en experiencias teóricas, prácticas y personales, que ha unido a un jurista y a un canonista en el espíritu de su *ius utrumque* [uno y otro derecho][*]. La prosecución temática de mi libro de 1922 *Teología política* transcurre en una dirección global que comienza con el *ius reformandi* del siglo XVI, alcanza un punto culminante en Hegel y es reconocible hoy por doquier: de la teología política a la cristología política.

Diciembre de 1969

CARL SCHMITT

1. H. Barion, «Ordnung und Ortung im Kanonischen Recht», en *Festschrift für Carl Schmitt*, ed. de H. Barion, E. Forsthoff y W. Weber, Berlin, 1959, pp. 1-34; H. Barion, «Kirche oder Partei? Römischer Katholizismus und politische Form»: *Der Staat* 4 (1965), pp. 131-176; Íd., «Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils», en *Epirrhosis*, Berlin, 1968, pp. 13-59.

2. H. Barion, «Das Zweite Vatikanische Konzil. Kanonistischer Bericht I»: *Der Staat* 3 (1964), pp. 221-226; «Bericht II»: *Der Staat* 4 (1965), pp. 341-359; «Bericht III»: *Der Staat* 5 (1966), pp. 341-352. El «Bericht IV» trata de la doctrina social del concilio y se ha publicado bajo el título «Das konziliare Utopia. Eine Studie zur Soziallehre des II. Vatikanischen Konzils» en el volumen *Säkularisation und Utopie. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, 1967, pp. 187-233; el «Bericht V» trata de la doctrina política del concilio y se ha publicado bajo el título «Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils» en el volumen *Epirrhosis*, pp. 13-59.

* Esta expresión hace referencia al derecho canónico y al derecho civil. Es posible traducirla también por «los dos derechos». [*N. del E.*]

INTRODUCCIÓN

Para los ateos, los anarquistas y los científicos positivistas toda teología política (y toda metafísica política) está liquidada científicamente desde hace mucho tiempo porque para ellos la teología y la metafísica están liquidadas como ciencias desde hace mucho tiempo. Ya sólo utilizan ese término polémicamente como insulto para manifestar una negación total, categórica. Pero el afán de negar es un afán creativo; es capaz de producir lo negado a partir de una nada y de crearlo dialécticamente. Cuando un Dios crea un mundo a partir de la nada, transforma la nada en algo sorprendente, en algo a partir de lo cual se puede crear un mundo. Para esto, hoy no hace falta siquiera un Dios. Basta con una autoafirmación, una autoconfirmación y un autoapoderamiento, con una de las numerosas palabras compuestas con el prefijo «auto» (un «autocompuesto»), para sacar a la luz infinitos mundos nuevos que se producen a sí mismos y que incluso producen las condiciones de su propia posibilidad (al menos las condiciones de laboratorio).

La liquidación de toda teología política de la que nos ocupamos en este libro no tiene nada que ver con esas liquidaciones ateas, anarquistas o positivistas. El autor de esta negación polémica de toda teoría política, Erik Peterson, no es un positivista como Auguste Comte, no es un anarquista como Proudhon o Bakunin, y tampoco es un cientifista de estilo moderno, sino un teólogo cristiano muy devoto. Su liquidación va precedida por una dedicatoria *Sancto Augustino* y por una oración al gran Padre de la Iglesia. Su liquidación es una liquidación *teológica* de toda teología política. Esto no puede ser la última palabra para un ateo y para un observador extrateológico. Sólo podría interesarle como un caso de autocrítica y autodestrucción intrateológica, como una supresión involuntaria de toda fe en Dios relevante políticamente y de toda teología

relevante socialmente, un caso del que se toma nota con satisfacción o con horror, según las personas.

Hablamos de un tratado no muy amplio y de gran erudición histórico-filológica que Erik Peterson publicó en 1935 en la editorial Jakob Hegner de Leipzig. Se titula *El monoteísmo como problema político. Una aportación a la historia de la teología política en el Imperio romano**. El título y el subtítulo indican que este tratado limita su tema al monoteísmo y la monarquía, y su material histórico a los primeros siglos de la era cristiana. También las notas eruditas, que ocupan más de la mitad de toda la extensión del tratado, se refieren sólo a esta época. En las últimas páginas del texto (pp. 99-100 [94-95]), Peterson proclama solemnemente como tesis final la liquidación de toda teología política. Tras la tesis final hay una nota final en la última página de las notas (nota 168, p. 158 [nota 220, p. 123]) que remite concisamente a un libro de Carl Schmitt, *Politische Theologie*, München, 1922, que acuñó el concepto de teología política, y entonces Peterson declara: «Hemos intentado aquí mostrar mediante un ejemplo concreto la imposibilidad teológica de la 'teología política'».

Esto es la última palabra del tratado: la gran liquidación teológica. Vamos a examinar qué relación guarda la tesis final (y la nota final que enlaza con ella) con el material de prueba que la precede y si esta tesis se sigue de este material como una conclusión acertada.

* Cf. E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, trad. de A. Andreu, prólogo de G. Uríbarri, Trotta, Madrid, 1999. Las páginas de esta edición se dan entre corchetes a continuación de las páginas de la edición alemana citada. [*N. del E.*]

I

LA LEYENDA DE LA LIQUIDACIÓN TEOLÓGICA DEFINITIVA

1. *Contenido de la leyenda*

Hoy se cita la tesis final de Peterson (junto con su nota final) como si se hubiera creado definitiva y legalmente una *res iudicata*. Basta con mencionarla para que sea superfluo añadir algo y podamos ahorrarnos no sólo la lectura de mi libro *Teología política* de 1922, sino incluso el estudio del propio tratado de Peterson de 1935. Estas liquidaciones totales son muy habituales y muy difíciles de evitar en las discusiones de la ciencia, que está fragmentada por exigencias de la división del trabajo. Facilitan y aligeran la investigación científica de una manera irresistible. Son ineludibles en un tema tan complejo y controvertido como la teología política.

Sin embargo, de vez en cuando la exactitud científica nos obliga a examinar críticamente estas liquidaciones. A favor de la negativa tesis final de que la teología política está liquidada se puede citar hoy a teólogos y antiteólogos, a cristianos y anticristianos. En vista de la posibilidad de esta concordancia en la negación, va siendo hora de enfrentarse a las leyendas. Los propios tratados eruditos se convierten rápidamente en leyendas cuando presentan una tesis final (unánimemente aceptada) como el resultado de su investigación erudita y la proclaman solemnemente. Una vez transformados en leyendas científicas, los tratados eruditos ya sólo son utilizados; ya no son leídos (en contra del sentido etimológico de la palabra «leyenda»), sino sólo citados. Esta situación es la que se da aquí.

Nuestra investigación concierne a cuestiones de la historia de los conceptos y de los problemas. Cuando en 1935 se publicó en Alemania un libro sobre la fórmula «un Dios, un monarca», entró por sí mismo en

el ámbito de una actualidad peligrosa, pues alguna vez (p. 52 [70]) denominó a su monarca *Führer*. Este libro fue entendido como una crítica y protesta actual, como una alusión bien camuflada e inteligentemente encubierta al culto del *Führer*, al sistema de partido único y al totalitarismo. Su lema contribuyó a esto: una frase de san Agustín que advierte contra la búsqueda falsa de unidad, que se deriva de la ambición mundana de poder.

Esto explica la acogida entusiasta que tuvo este tratado en el momento de su publicación. La revista católica *Gral* lo alabó como «un libro pequeño y amable que con sus apenas cien páginas difunde nuevos conocimientos sobre las cuestiones más grandes que han marcado a la sociedad de los seres humanos y de las naciones». El libro, sigue diciendo esta revista, «le da la puntilla a la teología política sin actitud polémica». La revista *Schweizer Annalen* afirmó que este libro «consuma la ruptura con toda teología política, cuyo sentido oculto revela sorprendentemente»[1].

Por lo que yo sé, todavía no hay una monografía histórica o biográfica sobre la vida y la obra de Erik Peterson, aunque esto sería un tema interesante, en especial desde el punto de vista de la teología política y de la política teológica. Durante los años de su actividad pública (1925-1960), la conversión de Peterson al catolicismo significó una cesura profunda que no se puede reducir a la fecha de 1930. Peterson empezó como teólogo científico de la Escuela de Gotinga durante la primera guerra mundial (1914-1918), y se vio inmerso en la intensa *crisis* que el resultado de la guerra acarreó para la teología evangélica alemana. La amplia bibliografía sobre la crisis de estos años 1918-1933 la ha estudiado en 1967 la tesis doctoral, bien documentada, de Robert Hepp titulada acertadamente *Teología política y política teológica*[2].

1. Más adelante (I, 3) veremos unos ejemplos de la actualidad de la leyenda. Como síntoma general de su difusión ya casi atmosférica cito ahora un pasaje de la *Historia universal* de la editorial Propyläen (vol. IV, 1963) en el que William Seston expone la decadencia del Imperio romano de Occidente, habla de la política eclesiástica arriana de Constantino y presenta como su autor teológico a Eusebio de Nicomedia (el obispo que bautizó al moribundo Constantino). Seston afirma entonces (p. 5●4): «Sólo del arrianismo podía surgir en esta época una teología política». La expresión «teología política» sorprende aquí, aunque el historiador Seston no confunde al modelo de Peterson, el liquidado obispo Eusebio de Cesarea, con el obispo Eusebio de Nicomedia.

2. El subtítulo de esta tesis doctoral dice así: *Estudios sobre la secularización del protestantismo durante la guerra mundial y en la República de Weimar*. Hasta ahora sólo hay fotocopias de los capítulos I y II de esta tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Erlangen-Núremberg y dirigida por el profesor H. J. Schoeps. El capítulo I trata de «La guerra mundial como guerra de religión»; el capítulo II, de «La revolución y la Iglesia».

La crisis se produjo porque las garantías institucionales (heredadas de la Edad Media y la Reforma) que hasta entonces habían sostenido los dos reinos de la doctrina de san Agustín y cuya cooperación y reconocimiento recíproco había hecho posible la distinción de *civitas Dei* y *civitas terrena* (religión y política, más allá y más acá) desaparecieron en 1918 para el protestantismo alemán, mientras que la Iglesia católica se mostró a prueba de crisis durante todo el período de Weimar (1919-1933) y se aferró a su doctrina oficial sobre las dos *societates perfectae* (Iglesia y Estado). La ruina de las instancias de decisión (Iglesia y Estado) suprimió tanto la vieja separación luterana como la moderna separación liberal entre lo sagrado y lo mundano, la religión y la política, porque la separación de Estado e Iglesia concernía a las competencias de sujetos institucionalizados jurídicamente, no a una distinguibilidad de sustancias verificable objetivamente. En realidad, como dice Robert Hepp (p. 148), ya no había un *Estado* que fuera «puramente político» ni una *teología* que fuera «puramente teológica». El ámbito de la *sociedad* y de lo *social* atrapó a ambos y disolvió la distinción. Se produjo así para el protestantismo alemán una situación en la que los teólogos evangélicos vieron la crisis de la religión, de la Iglesia, de la cultura y del Estado y finalmente la *crítica* como la esencia del protestantismo, una idea de Bruno Bauer que desde 1848 fue eclipsada por el marxismo. En un «manifiesto político» de 1932 que se titulaba *Crisis*, el jurista Rudolf Smend habló con naturalidad de la conexión de la «crisis» política con la «crisis» religiosa. Robert Hepp dice:

> Sin los muros del dogma, lo *sagrado* ya no se podía separar unívocamente de lo *mundano* [...] Los mismos teólogos que durante el Imperio alemán exigieron la separación de Estado e Iglesia, pero que (como hombres de mundo) cumplieron la *función de peluqueros de la peluca teológica del emperador*, igual que en el pasado hizo Eusebio de Cesarea para el emperador Constantino el Grande, estos mismos teólogos se convirtieron ahora en los teólogos de la corte de la democracia (pp. 161-162).

El teólogo de la corte de Constantino, el obispo cristiano Eusebio de Cesarea, fue situado por Peterson en un punto muy visible de la falsa teología política. Volveremos a encontrárnoslo muchas veces. Su discriminación moral o teológica como «peluquero de la peluca teológica del emperador» fue formulada en 1919 por el teólogo de Basilea Overbeck para aniquilar al célebre profesor de Berlín Adolf Harnack como el teólogo de la corte de Prusia, naturalmente de una manera «puramente» moral y «puramente» teológica, sin mezcla alguna con lo político, la cual habría sido *eo ipso* «sucia». Peterson publicó en 1932 su epistolario con

Harnack del año 1928 con un epílogo[3]; en la nota 19 Peterson dice: «Desde este punto de vista se puede decir que la confrontación confesional en Alemania ya sólo tiene un carácter hasta cierto punto real en el campo de la teología política».

En su tratado de 1935 Peterson ignoró como ya no existente este carácter que en 1932 había reconocido como «hasta cierto punto real», aunque con Hitler el problema se había agudizado en grado sumo para todas las confesiones cristianas.

A los años que Peterson vivió en Bonn y en los que maduró su decisión de convertirse (1924-1930) pertenece la conferencia «¿Qué es la teología?» (Bonn, 1925), que es muy importante en nuestro contexto. Peterson proclamó aquí (cuando todavía era profesor de la Facultad de Teología Protestante de la Universidad de Bonn) una teología del dogma absoluto. La teología es la prosecución del Logos encarnado; sólo es posible entre la ascensión y la segunda venida de Cristo; todo lo demás es literatura, fantasía y periodismo teológico:

> Mediante el dogma, la teología abandona su conexión con las más dudosas de todas las ciencias, las «ciencias del espíritu», se libera de este entorno de historia universal, historia de la literatura, historia del arte, filosofía de la vida, etcétera.

El teólogo cristiano pertenece a un *estamento* dentro de la Iglesia; no es un profeta, pero tampoco un escritor. «No hay teología en los judíos y los paganos; sólo hay teología en el cristianismo y con el presupuesto de que el Verbo hecho carne ha hablado de Dios. Aunque los judíos hagan exégesis y los paganos hagan mitología y metafísica, la teología en el sentido auténtico sólo existe desde que el Encarnado habló de Dios.» Tampoco los apóstoles y los mártires son teólogos; proclaman la fe y dan testimonio. Por el contrario, la teología es la prolongación de la revelación del Logos en las formas de la argumentación concreta. Sólo hay teología en el tiempo que transcurre entre la primera y la segunda venida de Cristo.

A la vista de estas tesis, la idea de una «teología política» cristiana parece absurda, si no blasfema. Mi libro de 1922 *Teología política* lo conocía Peterson gracias a muchas conversaciones[4]. Este libro no trata

3. *Hochland* (noviembre de 1932); *Traktate*, 1951, pp. 295-321 [ahora en: *Theologische Traktate*, Echter, Würzburg, 1994, pp. 177-194].

4. Voy a mencionar simplemente el artículo del profesor Alois Dempf, «Fortschrittliche Intelligenz», en la revista *Hochland* (mayo-junio de 1969), donde Peterson es ensalzado como el verdadero autor del concepto «teología política». Dempf escribe: «El jurista

de un dogma teológico, sino de un problema de la teoría de la ciencia y de la historia de los conceptos: la identidad estructural de los conceptos que la teología y el derecho utilizan en sus argumentaciones y sus conocimientos. Volveremos a esto más adelante (III). En todo caso, con sus tesis sobre la esencia de la teología cristiana Peterson pareció salir de la crisis del protestantismo alemán de la época y adquirir una seguridad teológico-dogmática a prueba de crisis. Pero en las cambiantes agrupaciones amigo-enemigo de la historia universal, la teología puede convertirse políticamente en un asunto tanto de la revolución como de la contrarrevolución. Esto forma parte de las tensiones y los frentes político-polémicos, que cambian sin cesar, y es una cuestión de su intensidad. El propio Erik Peterson lo sabía muy bien. Por eso respondió de la siguiente manera a un lamento sobre el desinterés de hoy por las controversias teológicas:

> Atrevámonos a volver a vivir en la esfera en que el dogma está, y podemos tener la certeza de que la gente volverá a interesarse por la teología igual que las vendedoras del mercado de Constantinopla se interesaban por la disputa sobre *homoiousios* y *homoousios*.

Esto suena más a revolución que a despolitización de la teología. En todo caso, Peterson parece no darse cuenta de que aquellas manifestaciones político-teológicas eran revueltas monacales. Un obispo de la Iglesia cristiana como Eusebio de Cesarea, que amaba la paz y el orden, no se ponía de parte de los alborotadores, y las alborotadoras vendedoras del mercado de Constantinopla y de otras ciudades de Oriente carecían de un carisma propio, específicamente teológico.

Carl Schmitt adoptó ansiosamente el concepto de teología política; Thomas Hobbes le pareció el teórico modélico del absolutismo gracias a la conexión de los poderes religioso y mundano; Schmitt se aproxima así a la doctrina totalitaria del Estado. Pero sus mejores discípulos, Waldemar Gurian y Werner Becker, se pasaron a Peterson». A continuación Werner Becker, que llamó mi atención sobre el artículo de Dempf, me escribió lo siguiente desde Roma con fecha de 10 de junio de 1969: «Me gustaría decirle algo sobre el artículo de Dempf en el número de mayo-junio de *Hochland*. Dempf describe la época que pasamos en Bonn, cuando Erik Peterson dictó esas dos conferencias tan decisivas para él. ¿Por qué no las ha analizado Dempf? ¿Qué significa 'en la amenazante lucha eclesiástica entre la ortodoxia pura y la teología liberal' (p. 238)? En esta lucha, que no tiene nada que ver con la posterior 'lucha eclesiástica' [de Hitler contra las Iglesias cristianas (*N. del T.*)], Barth y Peterson estaban juntos. Y sobre lo demás hay que tener en cuenta que Peterson y usted eran amigos. No se podía pasar de usted a Peterson. En el párrafo en el que figura su nombre, todo es falso»

Como hemos dicho, nuestro tema es el tratado de Peterson sobre el monoteísmo político, del año 1935. Este libro pertenece a una nueva situación de crisis que tuvo que producirse como consecuencia de las pretensiones de totalidad del régimen nacionalsocialista de Hitler, que había llegado al poder en 1933. La nueva crisis afectó a todas las confesiones cristianas, tanto a los protestantes como a los católicos, pero de maneras diferentes, pues la Iglesia católica firmó en 1933 un concordato con Hitler. El tratado de 1935 no aborda la crisis abiertamente y ex profeso, sino deformándola mediante una limitación histórico-teológico-filológica muy erudita de su material a los primeros siglos del Imperio romano. Para el problema de la teología política es decisivo que Peterson se atiene a la doctrina de san Agustín de los dos reinos, de las dos «ciudades» (la de Dios y la de este mundo), en la institucionalización heredada de la Edad Media cristiana y de la Reforma protestante e ignora la crisis del problema moderno Iglesia-Estado-sociedad. Los dos «reinos» ya no son unos ámbitos objetivos distinguibles unívocamente por sustancias o materias. Lo sagrado y lo mundano, el más allá y el más acá, la trascendencia y la inmanencia, la idea y el interés, la superestructura y la infraestructura, ya sólo se pueden determinar desde los sujetos en disputa. La totalidad se puede obtener potencialmente desde cualquier punto de controversia una vez que los «muros» tradicionales, es decir, las instituciones históricas de las Iglesias y los Estados han sido puestas en cuestión con éxito por una clase revolucionaria.

Hasta la primera guerra mundial (1914-1918) estuvo en vigor, al menos en apariencia, la estructura de las institucionalizaciones heredadas, que había sido restaurada por el Congreso de Viena (1814-1815). En el liberalismo del siglo XIX se podía mantener la ficción de separaciones «puras» y «limpias» entre religión y política. La religión era o asunto de la Iglesia o asunto privado. La política era asunto del Estado. Ambas fueron distinguibles, pese a las continuas disputas sobre las competencias, mientras las organizaciones y las instancias pudieron aparecer y actuar en la vida pública como unas magnitudes visiblemente diferentes, determinables terrenalmente. Mientras esto fue así, se pudo definir la religión desde la Iglesia y la política desde el Estado. Pero llegó el momento del cambio, y la fachada conceptual heredada se desmoronó cuando el Estado perdió *el monopolio de lo político* y otras magnitudes políticas que luchaban con eficacia le disputaron este monopolio, sobre todo cuando una clase revolucionaria (el proletariado industrial) se convirtió en un nuevo sujeto efectivo de lo político.

Estudié este desarrollo en mi libro *La Dictadura, desde los inicios de la idea moderna de soberanía hasta la lucha de clases proletaria* (1921).

El resultado no lo formulé conceptualmente hasta 1927, en el tratado *El concepto de lo político*. Este tratado, que publiqué por primera vez en agosto de 1927 en la revista *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, empieza con la frase: «El concepto de Estado presupone el concepto de lo político». El libro sistemático que escribí a continuación fue una *Teoría de la Constitución* (1928), no del *Estado*. Con otras palabras: hoy ya no se puede definir lo político desde el Estado, sino que lo que hoy todavía se puede denominar «Estado» hay que determinarlo y comprenderlo desde lo político. El criterio de lo político todavía no puede ser una nueva sustancia, una nueva «materia» o un nuevo ámbito objetivo autónomo. El único criterio que todavía se puede defender científicamente hoy es el grado de intensidad de una asociación o una disociación, es decir: la distinción entre amigo y enemigo.

Pido disculpas al lector por haberle presentado una panorámica sucinta del giro de la Iglesia y el Estado hacia lo político. A la vista de la confusión de la discusión actual, apenas puede haber otra posibilidad de entenderse y de subir al nivel de reflexión que hace posible una discusión fecunda. El estado actual de esta problemática lo ha resumido Ernst-Wolfgang Böckenförde en su artículo «Politisches Mandat der Kirche?»[5]:

> La izquierda política y la teología que simpatiza con ella acaban de descubrir una cosa que Carl Schmitt vio y expresó hace ya cuarenta años: que lo político no tiene un objeto delimitable, sino que designa un grado determinado de intensidad que su *material* puede alcanzar, según la situación dada en la sociedad, al asociarse con o disociarse de los diversos ámbitos objetivos. Por tanto, no nos escapamos de lo político retirándonos a una objetividad neutral, a un derecho natural prepolítico o a la proclamación pura del mensaje cristiano de salvación. También estas posiciones se vuelven relevantes políticamente cuando entran en el campo de relación y tensión de lo político. Visto desde la experiencia y analíticamente, esto es sin duda correcto, y tenemos que preguntarnos por qué ni la opinión pública ni la Iglesia lo han comprendido hasta ahora.

Este artículo de Böckenförde está dedicado «al profesor Hans Barion en su septuagésimo cumpleaños». Ahora tenemos que estudiar la posición de Barion ante el problema de la teología política.

5. [¿Mandato político de la Iglesia?] *Stimmen der Zeit* 148 (diciembre de 1969), pp. 361-372.

2. *La crítica de Hans Barion a la teología política*

Tal como dice la nota con que empieza este libro, nos atenemos aquí a la crítica de Barion a la teoría progresista del Estado del concilio Vaticano II del año 1968. El quinto de sus artículos sobre el concilio analiza en especial el § 74 de la constitución pastoral *La Iglesia en el mundo*. El canonista plantea dos preguntas: ¿la teoría progresista del Estado del concilio es teología política?, ¿es teología?

La respuesta de Barion dice así:

> Es teología política, pues quiere prescribir dogmáticamente un modelo político determinado; por esta misma razón, no puede ser teológicamente legítima, no puede ser teología, pues la revelación no contiene esos modelos. También el reconocimiento del Estado romano del siglo I fue un reconocimiento meramente fáctico, igual que el reconocimiento de todos los otros modelos posibles en el marco de los Diez Mandamientos (p. 51).

Barion basa su distinción de teología y política en la distinción agustiniana de los dos reinos (p. 17). También Peterson apela en su liquidación de la teología política a la doctrina de san Agustín. Ambos teólogos parecen coincidir en este punto. Otra cuestión es si Peterson habría estado de acuerdo con la crítica de Barion a las tesis progresistas del concilio, y esta cuestión queda fuera de nuestra investigación.

El estudio de Barion contiene, junto a la crítica de la doctrina social progresista del Vaticano II, un análisis minucioso de mi ensayo *El catolicismo romano y la forma política*, publicado en 1923 y que es cualquier cosa menos una manifestación dogmática[6]. El eclesiólogo y canonista Barion denomina a mi ensayo un «elogio», y tiene razón. Mi ensayo tiene algo retórico. Más adelante veremos cómo Peterson aleja de la teología a su modelo negativo de teología política, al obispo Eusebio de Cesarea,

6. Mi ensayo surgió de un artículo sobre «La visibilidad de la Iglesia» (en la revista *Summa*, 1917) y de conversaciones con amigos muy variados de aquella época: Theodor Haecker, Konrad Weiss y Franz Blei; se publicó a petición de Franz Blei y Jakob Hegner; fue célebre gracias a su primera frase: «Hay un sentimiento antirromano», una frase que el sentimiento antirromano (que todavía vivía por entonces) entendió como una provocación y que el prelado Kaas citó en el parlamento alemán contra Ludendorff. Mi ensayo no habla de una afinidad de la Iglesia con formas determinadas de la unidad política (monarquía o democracia); defiende la incomparable forma política de la Iglesia romana como la representación visible en la historia universal de Cristo, que se ha hecho hombre en la realidad histórica, una representación que se manifiesta en tres formas públicas: como forma estética en su arte grande, como forma jurídica en la elaboración de su derecho canónico y como forma gloriosa y reluciente de poder histórico.

el panegirista de Constantino el Grande, calificándolo a él de rétor y a su panegírico de encomio. Ser considerado un seguidor de Eusebio es para mí un honor inmerecido; yo no desdeñaría en absoluto la aprobación que eso contiene de una licitud (aunque sólo sea extrateológica), pues Barion, a diferencia de Peterson, no niega, sino que subraya, el nexo temporal, material y sistemático de mi ensayo con mis trabajos jurídicos de los años 1919-1927[7].

Barion afirma que este elogio de la Iglesia romana como un fenómeno perfectamente visible en la vida pública[8] escrito en 1923 se habría podido escribir todavía en 1958, el año de la muerte de Pío XII; pero que *su verdad fue aniquilada de golpe* cuando el papa Juan XXIII inició su *aggiornamento*. El concilio Vaticano II le ha *quitado los cimientos* a todo el elogio (p. 19). Por eso, en el título del artículo de Barion hay un signo de interrogación tras las palabras «forma política de poder». Los tiempos del triunfalismo de la Iglesia romana han pasado, y el resplandor glorioso de una forma histórica de poder de la que hablaba mi ensayo fue sólo «el resplandor glorioso de un error histórico» (p. 51).

Así habla el teólogo, en especial el eclesiólogo y el canonista. Su conclusión parece coincidir con la del teólogo y exégeta Peterson. Ambos apelan a la doctrina de los dos reinos de san Agustín; ambos rechazan la tradición que apela a la continuidad de la Iglesia con el Imperio romano y la caracterizan como «teología política, pero no: teología». El canonis-

7. No se trata sólo de artículos, sino también de libros amplios como *Romanticismo político* (1919), *La Dictadura, desde los inicios del concepto moderno de soberanía hasta la lucha de clases proletaria* (1921) y los dos últimos capítulos de *La situación del parlamentarismo actual en la historia del espíritu* (1923); todos estos textos están relacionados temporal, material y sistemáticamente con la *Teología política* de 1922. El único autor que tuvo esto en cuenta en un análisis general y no se conformó con una mención esporádica no pertenecía a ningún «estamento» y no era ni teólogo profesional ni jurista profesional: Hugo Ball; su artículo «Politische Theologie» se publicó en el número de junio de 1924 de la revista católica *Hochland* y todavía puede sorprender hoy al lector crítico. Mi tratado sobre *El concepto de lo político* (1927) ya no lo pudo conocer Ball, que murió en septiembre de 1927.

8. Sobre el problema de la vida pública, que sigue siendo actual hoy (1969), todavía es muy interesante este pasaje del artículo «Politische Theologie» de Carl Eschweiler, en la revista *Religiöse Besinnung* (Stuttgart) 2 (1931/1932), p. 78: «El reino de Jesús, que no se basa en la fuerza de las armas, sino únicamente en la autoridad del testimonio a partir y a favor de la verdad, no ha sido nunca un asunto meramente privado. El imperio pagano no luchó durante doscientos cincuenta años contra unas ideas y unos sentimientos interiores. La Iglesia de los mártires era una comunidad cuya independencia del Estado no se puede explicar ni mediante la libertad de los pensamientos ni mediante la clandestinidad de las prácticas revolucionarias; ya en las catacumbas era una auténtica Iglesia, es decir, un campo propio de orden público que le resultaba insoportable al Estado pagano absoluto».

ta hace a este respecto una exposición de pocas líneas que resume de una manera magistral milenio y medio de negación de la posibilidad de una teología política cristiana (p. 17); el camino pasa por «la doctrina de los dos reinos del Nuevo Testamento, que en la Iglesia antigua san Agustín defendió mejor que nadie y que Lutero condujo a su punto culminante»; la negación fue conducida mediante la Ilustración y la ley de los tres estadios de A. Comte y con ayuda de la desteologización («lo que la teología progresista consideraría secularización») a la distinción clara de lo sagrado y lo mundano, de la teología y la política (*Epirrhosis*, p. 17). Con esto parece compatible la confrontación que Peterson elabora del historiador de la Iglesia Eusebio, el panegirista de Constantino el Grande, con el Padre latino de la Iglesia san Agustín. Pero Peterson no habría mencionado aquí a Lutero junto con san Agustín.

Sin embargo, Barion habla en su estudio sólo de mi ensayo *El catolicismo romano*, mientras que la nota final de Peterson (relativa a la tesis final) se dirige contra un libro completamente diferente, puramente jurídico, mi *Teología política* de 1922. Barion lo sabe muy bien, pero considera necesario estudiar el tratado de Peterson, aunque a éste «ya apenas se le presta atención hoy» (p. 54), como escribió Barion en 1968. Pero entre tanto ha quedado claro que la leyenda sigue viva hoy: en febrero de 1969 Barion ha visto desmentida su opinión de 1968.

3. *La actualidad de la leyenda de la liquidación (Hans Maier, Ernst Feil y Ernst Topitsch)*

En un artículo titulado «Politische Theologie» y publicado en el número de la revista *Stimmen der Zeit* de febrero de 1969, el importante politólogo Hans Maier ataca tanto a «la noción de teología política, que hoy circula», como a las numerosas teorías y programas de acción de teólogos evangélicos y católicos que predican hoy una «teología de la revolución». Su crítica se dirige sobre todo contra lo que el teólogo católico J. B. Metz presenta abiertamente como su *teología política*. En su libro *Teología del mundo* (1968) Metz propugna una figura desprivatizada, pública, de la proclamación y realización de la fe y una crítica social institucionalizada de la Iglesia, emanada de la reserva escatológica del cristianismo. Metz utiliza expresamente el término «teología política» para referirse a su proyecto. Hans Maier denomina a esto un «experimento con un concepto inservible», pues el concepto de una teología política cristiana es imposible como consecuencia de la doctrina de la Trinidad. «Por tanto, la historia de la teología política en la era cristiana es al mismo tiempo la historia de su destrucción permanente» (p. 76). La autoridad teológica y científica a la

que Maier apela es Erik Peterson. Este artículo de febrero de 1969 acaba con una cita de la tesis final de Peterson que Maier presenta diciendo que Peterson escribió sus frases en los primeros años del nacionalsocialismo *con referencia a Carl Schmitt*. Y Hans Maier añade estas palabras a la cita literal de la tesis final de Peterson:

> A estas frases de Peterson no hay nada que añadirles hoy, salvo la indicación de su actualidad permanente. Pues la nueva teología política es sólo una variante *dialéctica* secularizada de la vieja teología política. Insistir frente a ella en la autonomía legítima, en que no hay que mezclar lo sagrado y lo mundano, la Iglesia y la sociedad, es la tarea legítima de los creyentes católicos (y en especial de los seglares católicos) que en la actual crisis religiosa y eclesiástica conserven la capacidad de distinguir los espíritus. Para ellos he hablado aquí.

Por el contrario, el teólogo católico Ernst Feil defiende la teología política de J. B. Metz y estudia el camino que va de la teología política a la teología de la revolución en un artículo del volumen colectivo *Diskussion zur Theologie der Revolution* [Discusión sobre la teología de la revolución] compilado en 1969 por él y Rudolf Weth. Pero Feil es prudente frente al intento de ver en la revolución en tanto que tal (naturalmente, *in concreto* siempre se refiere a la Revolución francesa y a su prosecución marxista) una manifestación de Dios en la historia. Advierte contra la «doctrina de los dos reinos mal entendida», y al mismo tiempo subraya que no todo rechazo de la «teología de la revolución» significa rechazar la revolución en todos los casos y en todas las circunstancias, mientras que Feil rechaza en todo caso una teología política de la *contrarrevolución*, de la *restauración* y de la *tradición*. También Feil apela a la legendaria liquidación por Peterson de toda teología política. Es sorprendente que en su panorámica histórica mencione el nombre de Thomas Hobbes sin aludir a la esencia específicamente político-teológica de la Reforma protestante y de todas las revoluciones y contrarrevoluciones confesionales de los siglos XVI y XVII. Feil ni siquiera observa hasta qué punto el *ius revolutionis* de la Revolución francesa representa una prosecución desteologizada del *ius reformandi* de la Reforma protestante. Lo único que está claro en su ponderada exposición es el veredicto sobre la teología política de la contrarrevolución. Feil no ve el peligroso paralelo entre Contrarreforma y contrarrevolución. Tampoco se da cuenta de que no puede eludir la decisiva cuestión de Hobbes: *Quis iudicabit? Quis interpretabitur?* [¿Quién juzgará? ¿Quién interpretará?].

También Ernst Feil apela a la legendaria liquidación por Peterson de toda teología política. Pero la limita a la «teología política restaurado-

ra». La conclusión es «muy sencilla»: la teología política de la contrarrevolución (De Maistre, Bonald y Donoso Cortés) fue terminológica y objetivamente un restablecimiento de la teología política pagana de la Antigüedad; «estaba al servicio de la conservación de formas políticas ya quebrantadas». Con otras palabras: *Vae victis!* [¡Ay de los vencidos!]. Por si no tuviera bastantes desgracias, el derrotado pierde también la posibilidad de la teología política. «Desde que Carl Schmitt valoró positivamente (al menos al principio) el concepto de teología política, nadie más se ha adherido a esta valoración».

Esta argumentación de Feil no tiene que ver (como en el caso del teólogo protestante J. Moltmann) con categorías «intrateológicas», sino con una valoración de acontecimientos político-históricos reales, como la revolución y la contrarrevolución. La palabra «valoración» es muy interesante. Las antítesis de revolución y reacción, futuro y pasado, nuevo y viejo, se convierten en valoraciones, y los dos reinos de san Agustín se transforman en ámbitos de valoración a la manera de la filosofía de los valores. Entonces no puede sorprendernos que anti-galicanos, pensadores católicos como De Maistre, Bonald y Donoso acaben entre los eusebianos, los cesaropapistas y los arrianos. El sentido y el significado, el valor y la esencia del valor, es su convertibilidad. Lo que hoy es nuevo será mañana viejo. Feil se acerca así peligrosamente a teólogos progresistas del siglo XIX, como David Friedrich Strauss. Para éstos, el cristianismo era frente al politeísmo pagano lo nuevo, lo revolucionario; el monoteísmo cristiano era progreso frente al politeísmo y pluralismo paganos. Juliano el Apóstata les parecía un romántico y reaccionario, mientras que San Atanasio les parecía un revolucionario. Hoy las cosas están al revés. Hoy, el cristianismo eclesiástico tradicional es lo viejo y reaccionario, y el progreso es lo nuevo. D. F. Strauss es un caso clásico de ideología de la novedad y, si se quiere, de una «teología política de lo nuevo» a la que hay que considerar «acrítica», a diferencia de la teología política de Bruno Bauer[9].

9. El libro de D. F. Strauss sobre Juliano el Apóstata, el «romántico en el trono de los césares», se publicó en 1847 en Mannheim; véase a este respecto en mi libro *Romanticismo político* la digresión sobre el «romántico en el trono de los césares» (3.ª ed., pp. 210-221); para nuestro contexto es especialmente clarificador este pasaje de la p. 221: «No hay más que ver cuáles eran los partidos que aquí se enfrentaban como lo viejo y lo nuevo para comprender enseguida la diferencia de las argumentaciones religiosas de Juliano respecto de las del Romanticismo restaurador. El emperador se enfrentó a su enemigo, a una fe religiosa, con argumentos religiosos; el romántico teologizador esquivó la discusión política y se dirigió hacia demostraciones religiosas, y la teología le sirvió de coartada romántica». Véase también mi libro *Donoso Cortés* (1950), pp. 97-98 (artículo

La relación que los tres pensadores católicos contrarrevolucionarios guardaban con los desarrollos políticos y sociales de su época la considera Feil «acrítica e identificadora». En efecto, fue identificadora, pero como todo compromiso honrado, pues los tres pensadores estaban ligados existencialmente a lo que defendían. Ellos eran acríticos en un sentido determinado frente a la autoridad eclesiástica que consideraban legítima y a la que se sometían, igual que Peterson hizo expresamente. Por lo demás, eran unos críticos muy inteligentes y unos buenos sociólogos; podemos considerarlos incluso los padres de la sociología moderna. Auguste Comte fue influenciado no sólo por Saint-Simon, sino también por De Maistre; sobre Bonald se ha publicado un trabajo interesante que Feil también cita (p. 124, nota 45) y que se titula *El origen de la sociología desde el espíritu de la Restauración*[10], y la escatología cristiana de Donoso sólo es pensable como una fuga de la filosofía de la historia del conde Henri de Saint-Simon, al que Donoso sucumbió de joven. Un contrarrevolucionario como Burke resulta retórico, y su argumentación es un mero alegato en comparación con la agudeza crítica de esos tres pensadores católicos; el estilo fuertemente retórico de Donoso no modifica esta observación.

Feil sostiene que hoy ya se ve que «la cuestión de la relación entre la fe y la actuación política no ha quedado resuelta con el fracaso de la teología política tradicional, sino que se plantea de nuevo»; por tanto, J. B. Metz acierta al analizar la relación de la fe cristiana con la socie-

de 1927): «La argumentación de Strauss es aquí tan primitiva que tiene todas las oportunidades de una fe masiva: lo viejo muere, lo nuevo vive; el cristianismo es lo viejo; lo que creemos hoy (el progreso, la libertad de la ciencia, etc.) es lo nuevo. La conclusión práctica es clara. Todo esto pertenece, como una pieza curiosa, al museo de Pareto de las derivaciones pseudológicas. Renan, que junto a Strauss es el otro mitólogo de la vida de Jesús, tiene mucho mejor gusto, pero también es más pesimista. Pero aquí las diferencias entre el buen y el mal gusto son matices secundarios. Más importante es el mito en que los dos mitólogos creen. La lucha de lo nuevo contra lo viejo es un tema de los mitos de todos los tiempos: Cronos contra Urano, Zeus contra Cronos, Heracles contra Zeus y el gigante Thurios (el Thor germánico), el dragón verde contra el dragón rojo. Esto se convierte en ambos críticos progresistas de la Biblia (Strauss y Renan) en la banalidad de acomodarse a la época. Naturalmente, Strauss es también aquí el más tosco. En él, lo nuevo está muy contento consigo mismo y con su época. Strauss disfruta triunfalmente del escaso tiempo en que puede representar el papel de lo nuevo. Strauss es primitivo, como he dicho, y de este modo está predestinado para el mito masivo de un siglo positivista».

10. R. Spaemann, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geiste der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald*, München, 1959, que originalmente fue una tesis doctoral presentada en Münster en 1952 con el título *De Bonald und die Philosophie der Restauration*. Bonald es el autor de esta frase: «La realidad está en la sociedad y en la historia»; véase en mi libro *Romanticismo político* el capítulo «La recherche de la réalité» (p. 89).

dad «de una manera crítica y distanciada, sobre la base de la orientación escatológica de la fe». La orientación escatológica intenta «formular el mensaje escatológico en las condiciones de nuestra sociedad actual». ¿Qué significa esto en concreto? Nuestra sociedad actual es progresista en el sentido de un progreso desenfrenado que reúne la cientificidad libre de valores, la libertad del uso industrial y el incremento del consumo humano libre; además, es un pluralismo de grupos sociales en el que todo es plurivalente; y finalmente es una sociedad *hominizadora*, como dice J. B. Metz. Pienso que esta sociedad progresista-plurivalente-hominizadora sólo permite una escatología adecuada a ella, inmanente al sistema, progresista-plurivalente. Así pues, su tipo de escatología sólo puede ser una escatología *homo homini homo*, en el mejor de los casos una utopía con principio esperanza de un *homo absconditus* que se produce a sí mismo y que también produce las condiciones de su propia posibilidad.

Para nuestro contexto es especialmente interesante que también E. Feil asume en su réplica a Hans Maier la legendaria tesis final de Peterson, pero sólo para liquidar a los anti-galicanos como cesaropapistas y conceder a la teología política de la revolución algunas oportunidades teológicas dosificadas prudentemente. Pero Feil percibió de algún modo el punto débil fundamental del tratado de Peterson: la limitación al tema irreflexivo *monarquía divina* (en vez de «unidad política») y la exclusión implícita de cualquier otra problemática del lado político del tema, en especial la exclusión de la democracia. De aquí no se sigue, como Feil quiere, que la parte excluida se pueda salvar de la liquidación; así sólo se demuestra que el material incompleto de Peterson no sostiene su conclusión general y convierte su tesis final en un cheque que deja en descubierto a su cuenta de material.

El teólogo católico Ernst Feil intenta limitar la liquidación de la teología política excluyendo a la democracia del veredicto de Peterson. El neopositivista Ernst Topitsch prosigue la liquidación del ámbito monoteísta-monárquico hasta disolver toda teología concreta en una cosmología comparada. En su artículo «Kosmos und Herrschaft. Ursprünge der politischen Theologie» [Cosmos y dominio: orígenes de la teología política], publicado en la revista católica *Wort und Wahrheit*[11], Topitsch afirma que el problema conocido como «teología política» parece «tener mala estrella», pues el artículo de Hans Kelsen «Gott und Staat»[12] [Dios y Estado] fue poco leído y «el libro, más exitoso, de Carl

11. 1955, pp. 19-30.
12. *Logos* XI (1923).

Schmitt sólo es un bosquejo ingenioso». En 1955 Topitsch todavía no era el chamán que hoy conocemos. Al bagatelizar mi libro de 1922 coincide con la nota final de Peterson, que habla de «argumentaciones breves, no sistemáticas» para sacar a mi libro de su relación temporal, material y sistemática con otros textos más amplios y aislarlo. Topitsch elogia a Erik Peterson, que ilumina «modélicamente» la relación de la idea de monarquía divina con el dogma de la Trinidad y «distingue claramente» a la religión católica de la ideología arriana del Imperio. Pero al mismo tiempo Topitsch critica la limitación de Peterson a la teología pagana, que es «el trasfondo» de la teología política, por lo que ésta puede ser liquidada como pagana y herética.

Con esta observación crítica sobre la pretensión de Peterson de haber liquidado para siempre la teología política cristiana, Topitsch se acerca al núcleo de nuestra cuestión. Pues percibe el auténtico punto débil del tratado de Peterson, su error estructural, la desproporción entre el material de prueba y la tesis final, y rechaza la evasión a lo puramente teológico-edificante. En vez de esto, Topitsch neutraliza (y esto significa aquí: desteologiza) la tarea específica de un teólogo cristiano y dice unas cosas muy interesantes sobre la relación general entre cosmos y poder en los antiguos chinos e indios, en los asirios y los persas. Llega así a una conclusión que elude la candente cuestión teológico-política: «El problema de la Trinidad hace imposible la disgregación sociológica de la idea de Dios e impide que se abuse de ella para legitimar un Estado universal cesaropapista, pero no permite deducir y fundamentar normas sociales».

Esto es una declaración muy confusa. Por una parte, parece dar la razón a Peterson; por otra parte, anuncia una reserva y no se engaña sobre el hecho de que la victoria del dogma de la Trinidad sobre el monoteísmo arriano expuesta tan *modélicamente* por Peterson tenía «un alcance político eminente» (p. 26). Finalmente, todo se hunde en el normativismo cuando de repente se habla, en vez de *nomos*, de *normas* y no de dogmas y conceptos en los que órdenes históricos concretos se estructuran intelectualmente para tomar decisiones legítimas, interpretar estas decisiones y mantener el control sobre su ejecución.

Topitsch no sólo percibió la debilidad interior de la tesis final de Peterson, sino que además tiene el mérito de haber elaborado una clasificación plausible de los desconcertantes fenómenos del inmenso campo de este problema. Topitsch recogió en tres categorías las complejas interconexiones verticales y horizontales de la realidad política con las nociones y las imágenes religiosas. La mezcla de símbolos y alegorías, de paralelos y analogías, de metáforas, proyecciones y reyecciones de

una esfera a otra puede ser sociomórfica, biomórfica o tecnomórfica. Esto no proporciona una solución del problema de la conexión, pero sí una morfología de la metafórica, una primera catalogación que ordena los fenómenos dentro de los numerosos «reflejos» y «contrarreflejos» con que nos encontramos aquí. Mientras el ser humano sea un ser antropomórfico, es decir, un ser similar a lo humano, se comprenderá a sí mismo y a sus relaciones con sus semejantes mediante esas «imágenes». El antropomorfismo inextirpable del pensamiento humano puede presentarse como biomorfismo, tecnomorfismo o sociomorfismo. El rey puede aparecer como un Dios, y Dios como un rey. Se puede pensar a Dios como una especie de motor eléctrico del mundo, y al motor eléctrico como una especie de motor del mundo, y el propio ser humano se sirve de todas estas imágenes para entenderse a sí mismo y se entiende científicamente a sí mismo, con su aparato psicofísico, como una cápsula espacial. Todo esto se puede combinar en metáforas polimórficas. El gran Leviatán, el Estado de Thomas Hobbes, es tetramórfico: es tanto el Dios grande, pero mortal, como un animal grande, así como un hombre grande y una máquina grande. Las proyecciones ingenuas, las fantasías numinosas, las reducciones reflexivas de lo desconocido a lo conocido, las analogías del ser y el aparecer, las superestructuras ideológicas sobre una infraestructura: todas estas cosas se reúnen en el ámbito inmenso y polimórfico de la teología política o de la metafísica política. La clasificación en *sociomórfico, biomórfico y tecnomórfico* registra sin esfuerzo y a primera vista el material de imágenes y datos de las incesantes metamorfosis, anamorfosis y catamorfosis recíprocas. El ser humano, que es un ser vivo biológico, no se confundirá con una máquina ni con un grupo social. Los tres tipos de imágenes o figuras (biomórfico, tecnomórfico y sociomórfico) son tres campos de registro, tres señales de tráfico de las carreteras científicas, que ya casi funcionan como productos adaptados a los ordenadores. No hacen falta muchos conceptos para distinguir a un conductor de un coche y a ambos de un club automovilístico.

El error estructural que debilita al tratado de Peterson le permite al positivista transformar una liquidación puramente teológica de la teología política en una liquidación científica de la teología. Desde este punto de vista hay que lamentar que Topitsch no tomara en consideración el artículo «Göttliche Monarchie», que Peterson publicó en 1931 en la revista *Theologische Quartalsschrift*. Este artículo ofrece todo el instrumental teológico-histórico de demostración de Peterson, sin dejarlo en descubierto al absolutizarlo como una tesis final y general. Para hacer sus afirmaciones puramente teológicas, un teólogo como Peterson no tiene que esperar a la respuesta definitiva de las cuestiones preliminares

de la crítica del conocimiento, la teoría de la ciencia y la metodología. No le hace justicia quien transforma su liquidación (exitosa o fracasada) de la teología política monoteísta-monárquica en una sociología de las imágenes cosmológicas y la disuelve en una ciencia comparada de la religión, en una sociología general de la religión o en una ciencia positivista de las normas.

Los tres artículos de Hans Maier, Ernst Feil y Ernst Topitsch son, cada uno a su manera, muy interesantes para nuestra investigación. Muestran en qué direcciones diferentes e incluso contrapuestas sigue surtiendo efecto hoy la tesis de la liquidación de Peterson. Maier acoge la tesis final de Peterson y su nota final tal cual; Feil la acepta para la teología política de la contrarrevolución; Topitsch alaba la crítica del cesaropapismo y transforma esta afirmación específicamente teológica en un componente de la ciencia general de la religión.

Ahora nos dirigimos al origen y al auténtico documento de la leyenda: el tratado de Peterson de 1935 *El monoteísmo como problema político*.

II

EL DOCUMENTO LEGENDARIO

1. *Surgimiento y delimitación temporal del material*

Nos concentramos en el documento legendario, el tratado de Peterson sobre el monoteísmo de 1935, para conocer el contenido exacto de su tesis final. La obra científica más importante de Peterson, su tesis de habilitación del año 1926, estudia el tema del Dios Unico, *Heis Theós*, y guarda una relación material muy estrecha con el tratado de 1935. *Heis Theós* tiene su origen en la tesis doctoral que Peterson presentó en Gotinga en 1922, fue aceptado como tesis de habilitación por la Facultad de Teología Protestante de la Universidad de Gotinga y se publicó en 1926 como libro (en la colección «Estudios de religión y literatura del Antiguo y del Nuevo Testamento», dirigida por R. Bultmann y H. Gunkel) con el título *Heis Theós. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen* [Dios Uno. Estudios de epigrafía, historia de las formas e historia de las religiones].

Este amplio libro de 1926 es muy importante para el problema científico del monoteísmo, sobre todo porque muestra que la fórmula del *Dios Único* puede servir de aclamación pública de un dios determinado o de un rey determinado, por lo que no contiene necesariamente una profesión de monoteísmo. Todavía no se habla de teología política; no se plantea ninguna pregunta desde este punto de vista. El libro no subraya ningún punto de vista dogmático y permanece neutral o libre de valores, en el sentido de la moderación dogmática y axiológica de la cientificidad de una teología liberal. Presenta con perfecta objetividad un material enorme de fuentes literarias y testimonios epigráficos; no se percibe una toma de posición a favor o en contra de alguna dirección teológica o de algún dogma.

Peterson publica en 1925 su conferencia, ya mencionada, «¿Qué es la teología?», que causó sensación. Tampoco ahora, en 1925, utiliza el término «teología política». Peterson hablará de teología política por primera vez (y no sólo por cuanto respecta al término, sino también a la cosa) en un artículo del año 1931. Con el título «Göttliche Monarchie» [Monarquía divina] anticipó literalmente en la revista *Theologische Quartalsschrift*[1] la mayor parte de su tratado de 1935. Peterson comienza aquí, al igual que en su tratado posterior, por la «teología aristotélica» y la «monarquía divina» de los judíos alejandrinos y analiza a Filón, cuyas reinterpretaciones judeo-helenísticas Peterson califica de *políticas* (p. 543). El monoteísmo como problema político es para Peterson el problema de la transformación helenística de la fe judía en Dios. También lo que dice sobre Tertuliano está en consonancia con el tratado posterior sobre el monoteísmo. El obispo Eusebio, el panegirista de Constantino el Grande, ya aparece aquí como un caso de teología política inadmisible, pero todavía no como el prototipo universal y ejemplar para todos los tiempos. Peterson dice de él que intentó *politizar* la idea de la monarquía de Dios una vez que Tertuliano había intentado *juridizarla*[2]. Peterson se enfrenta a todos estos intentos con el dogma del Dios uno y trino de la teología cristiana, y cita a Gregorio Nacianceno al final del artículo (p. 563) para alzar toda la reflexión a su «orden verdadero, que está más allá de todo ese desorden que describen los conceptos de anarquía, poliarquía y monarquía». Este mismo Padre griego de la Iglesia aparece al final del tratado de 1935 (pp. 96-97 [93]) como el gran teólogo cuya doctrina ortodoxa de la Trinidad acaba con la teología política de los arrianos. La conclusión de Peterson es que no puede haber una realización política de la monarquía divina. «Quien intentara esa realización sería como el Anticristo, del que Gregorio de Elvira dice: *ipse solus toto orbe monarchiam habiturus est* [él solo quiere detentar la monarquía sobre todo el orbe] (p. 563, nota 1). Esta cita sobre el Anticristo que aparece hacia el final del artículo de 1931 apenas llama la atención en el tratado de 1935 (p. 70 [78]), aunque en 1935 el Anticristo y el «Estado mundial» no eran menos actuales que en 1931, o en tiempos de la *Pax Romana* en 325 u hoy en 1969.

1. N.º IV (1931), pp. 537-564.

2. La conferencia «Was ist Theologie?», publicada en 1925, contiene una nota larga que dice que el dogma y el sacramento son esenciales para el Nuevo Testamento, y que «son términos del lenguaje jurídico no por casualidad» (p. 31, nota 21). Volveremos a esta nota al final de nuestra exposición (III, 2).

La diferencia entre los dos textos de 1931 y 1935 no reside ni en el material de prueba científico ni en la argumentación. Al margen del material complementario que aportan el texto y las notas, de unas pocas alusiones a Doctores posteriores de la Iglesia y de unas cuantas matizaciones, el tratado de 1935 sólo presenta la novedad de una intercalación de tipo político-teológico que analizaremos más adelante (II, 2). El añadido esencial y decisivo en 1935 es una confrontación del obispo Eusebio de Cesarea con san Agustín que sirve de transición a la tesis final y la nota final. Según Peterson, Agustín consiguió con su concepto cristiano de «paz» lo mismo que los Padres griegos de la Iglesia (y en especial Gregorio Nacianceno) habían conseguido con su concepto de Dios y con la doctrina de la Trinidad: liberar a la fe cristiana «de la cadena del Imperio romano». Peterson dice esto con unas frases en forma de tesis, y a continuación impone la tesis final y la nota final al material científico.

¿Cómo pudo el material de prueba de un breve artículo de 1931 que se limitaba a los primeros siglos del cristianismo, hasta Constantino el Grande, servir de fundamentación suficiente para el veredicto sobre toda teología política sin ampliar esencialmente el material histórico o intelectual? El propio tratado sólo contiene una alusión muy breve a esta cuestión. El tratado se presenta modestamente en el subtítulo como una «aportación a la historia de la teología política en el Imperio romano», pero el título es general: *El monoteísmo como problema político*, y la tesis final rechaza *toda* teología política. Esto se debe a que Peterson piensa que la época del Imperio romano y el caso de Eusebio son *ejemplares* para todo el problema de la teología política.

«Mediante un ejemplo histórico vamos a mostrar la problemática interior de una teología política que se basa en el monoteísmo»; así dice al principio la nota previa. «Hemos intentado mostrar mediante un ejemplo concreto la imposibilidad teológica de la *teología política*»; así dice la última frase del libro. Pero Peterson ni explica ni fundamenta ese carácter ejemplar. ¿Se trata simplemente de un ejemplo que sirve de ilustración? Este ejemplo no podría dar cuenta de las numerosas formas diferentes de manifestación de la teología política. En Constantino el Grande el asunto era la relación de la Iglesia cristiana con un poderoso *monarca* cristiano (o al menos amigo de los cristianos) y una disputa casi intracristiana cuyas preguntas y respuestas no se pueden trasladar ni a la relación teórica ni a la relación política de la Iglesia cristiana con sus rivales no cristianos, anticristianos o incluso irreligiosos y completamente desteologizados. Constantino se entendía a sí mismo (aun sin haber sido bautizado) como un *obispo*, como el *apóstol* decimotercero, y Eusebio

lo reconoció como el obispo *ton ektón* (es decir, o de quienes están fuera, de los no cristianos, o de lo que está fuera, del ámbito político). La tipicidad de esa figura y de todo lo que forma parte de su situación, incluido el propio obispo Eusebio, está perfectamente delimitada y, por tanto, también la comparabilidad de Constantino el Grande con (por ejemplo) Hitler o Stalin. Abordar la actualidad del año 1935 con paralelos históricos del año 325 no es admisible desde el punto de vista científico, ni científico-teológico, o en todo caso no lo es sin explicar *in concreto* el carácter ejemplar del material de prueba.

Peterson tampoco presta atención a la *theologia politica* o *civilis* de la Antigüedad griega o romana, cuya exposición por Terencio Varrón conocemos gracias a la minuciosa interpretación de san Agustín en *Civitas Dei* (XII, 1). Varrón, al que Agustín apostrofa con humor y superioridad como *Marce astutissime* [Oh, Marco, sumamente astuto] forma parte de la especialidad de Peterson; en el libro *Heis Theós* de 1926 lo menciona dos veces (pp. 245 y 306), aunque sólo brevemente y no en relación con nuestro tema. La *polis* antigua era una comunidad religiosa. Varrón distingue la teología mítica (fabulosa) de los poetas, cuyo lugar es el teatro, respecto de la teología natural (física) de los filósofos, cuyo lugar es el mundo, y de la teología política, cuyo lugar es la *polis* o la *urbs*[3]. Esta teología política pertenece al *nomos* y constituye la vida pública mediante el culto de los dioses, el culto de los sacrificios y las ceremonias. Pertenece a la identidad y continuidad política de un pueblo en el que la religión de los antepasados, las fiestas legales y el *deum colere kata ta nomina* [honrar al dios según los nombres] son esenciales para identificar la herencia, la sucesión legítima, y para identificarse a sí mismo. Aquí surge una cuestión que E.-W. Böckenförde ha planteado así:

> ¿La fe cristiana es por su estructura interior una religión como las demás? Por tanto, ¿su forma válida de manifestación es la del culto público (en la *polis*)? ¿O la fe cristiana transciende a las religiones anteriores y su actuación y su realización consisten en desmontar las formas sagradas de la religión y el dominio público del culto y en conducir a los seres humanos al orden

3. No hay más que echar un vistazo a la historia de la religión en Roma de Kurt Latte (*Römische Religionsgeschichte*, München, 1960), en especial al capítulo XII, «Die Loyalitätsreligion der Kaiserzeit», para ver cuántos materiales y cuántos puntos de vista esenciales para una *theologia politica* se pierden cuando se ignora a Varrón. Aquí no voy a abordar la restauración por Augusto (que Franz Altheim subraya, a diferencia de Latte, en su *Römische Religionsgeschichte*, Berlin, 1931-1933) de la religiosidad italiano-pagana, aunque Theodor Haecker, amigo y admirador de Peterson, era un seguidor cristiano de Virgilio.

del mundo determinado por la razón, mundano, a la autoconsciencia de su libertad?[4].

Pienso que este planteamiento es demasiado estrecho debido a su disyunción, pero la pregunta es ineludible. La Iglesia de Cristo no es *de* este mundo y su historia, pero está *en* este mundo. Es decir: toma y da espacio, y «espacio» significa aquí: impermeabilidad, visibilidad y publicidad. Peterson deja todo esto fuera de su material, de su argumentación y por tanto también de su tesis final. Tampoco en su artículo de 1931 «Göttliche Monarchie» mencionó a Varrón, pero este artículo todavía no pretendía liquidar la teología política. El hecho de que Peterson ignorara a Varrón muestra que lo que le importaba en 1935, frente al artículo de 1931, no era profundizar en la fundamentación, sino presentar la tesis final.

La teología política es un ámbito polimórfico; además, tiene dos lados diferentes, uno teológico y otro político; cada uno posee sus conceptos específicos. Esto lo indica la propia estructura del término. Hay muchas teologías políticas, pues hay muchas religiones diferentes y muchos tipos diferentes de política. En un campo tan bipolar, una discusión objetiva sólo es posible si las afirmaciones son unívocas y las preguntas y las respuestas son precisas. Por tanto, tenemos que analizar tanto el lado político como el lado teológico en relación con la limitación de su material de prueba y, por tanto, de su planteamiento. Pero antes necesitamos subrayar una curiosa intercalación político-teológica que Peterson llevó a cabo en su tratado de 1935.

2. *Intercalación político-teológica:* le roi règne et ne gouverne pas

Peterson piensa que la teología política está liquidada. No ha estudiado el gran significado que los resultados de las investigaciones de su libro *Heis Theós* tienen para la sociología de la «legitimidad carismática» de Max Weber (porque la aclamación es concedida típicamente al dirigente carismático)[5]. Al fin y al cabo, ésta sólo es un derivado de la teología protestante secularizada (procedente de Rudolf Sohm), una deformación de

4. *Säkularisation und Utopie*, [Kohlhammer, Stuttgart,] 1967, p. 91.

5. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, [4]1956, pp. 662-673 [*Economía y sociedad*, FCE, México, [17]2008, cf. pp. 856-882: «Orden y transformación de la autoridad carismática»]. En mi libro *Volksentscheid und Volksbegehren* (Berlin, 1927, p. 34) subrayé el gran significado del libro de Peterson para la teoría de la democracia plebiscitaria. Sobre el texto mencionado arriba, véase la afirmación de Peterson en su conferencia de 1929 sobre la Iglesia (*Traktate*, p. 419): «San Pablo no es uno de los doce, ahí está el límite no

un modelo teológico. Pues la legitimidad carismática neotestamentaria del apóstol Pablo es el origen teológico de lo que Max Weber dijo sociológicamente sobre el tema *carisma*: el apóstol Pablo, el *triskaidékatos*, el decimotercero frente a los doce (*Gálatas*, cap. 2; *Hechos de los apóstoles*, cap. 15), no podía legitimarse de otra manera que carismáticamente ante el orden establecido concretamente de los doce.

Por el contrario, en el artículo que Peterson publicó en 1931 en la revista *Theologische Quartalsschrift* (p. 540) hay un ejemplo completamente diferente, no bíblico, de la teología política. Ahí aparece de repente en lengua francesa la sentencia: *le roi règne, mais il ne gouverne pas.* Considero esta intercalación en este contexto la aportación más interesante que Peterson hizo, tal vez inconscientemente, a la teología política. Esta aportación concierne a la filosofía de Aristóteles y a la del helenismo judío o pagano, y es central para la argumentación del tratado, aunque en su exposición sólo aparezca como un cuerpo extraño. Pues el monoteísmo «surgió como problema político de la transformación helenística de la fe judía en Dios» (p. 98 [94]).

El teólogo Peterson emplea aquí una fórmula francesa del siglo XIX que moderniza una formulación latina más antigua, que él parece desconocer, y que se dirigía hacia el año 1600 contra el rey Segismundo III de Polonia: *rex regnat sed non gubernat.* El teólogo quiere interpretar una forma de manifestación específicamente pagana o judeo-helenística de una teología monoteísta-política, que en tanto que tal ya no es en verdad teología, sino pura metafísica o filosofía sincrética de la religión. La fórmula no tenía originalmente un sentido político-teológico. Se convirtió en un eslogan político de la burguesía liberal del desteologizado siglo XIX. Un portavoz típico de la monarquía burguesa, Adolphe Thiers, que posteriormente acabó sangrientamente con la comuna de París de 1871, proclamó la fórmula en 1829 y 1846 como la consigna de una monarquía parlamentaria, en beneficio de un régimen capitalista del *juste milieu.* En el artículo de 1931 de Peterson, esta frase sólo aparece una vez, en el lugar mencionado (p. 540), sin comentario ni introducción, como la fórmula clave para lo que Werner Jaeger denominó la «teología aristotélica» y para el monoteísmo del judío alejandrino Filón. La retro-transferencia de esa fórmula desde una época poscristiana, liberal, a los primeros siglos cristianos es asombrosa. Pero muestra cuánta reflexión y cuánto pensamiento pueden estar invertidos en una fórmula político-teológica o político-metafísica útil.

de su actividad apostólica, pero sí de su legitimidad apostólica. Y esto explica por qué el apóstol Pablo es tan diferente para la Iglesia de lo que es Pedro».

El carácter político-teológico-cristiano de esta fórmula lo captó correctamente Donoso Cortés, que lo expuso en 1851 en su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, que es demasiado diletante en asuntos teológicos. Donoso analizó minuciosamente la fórmula francesa desde el punto de vista político-teológico en una carta que dirigió desde París el 19 de junio de 1852 al cardenal Fornari en Roma. Los conceptos de esta fórmula corresponden a la estructura de un racionalismo político-monoteísta que quiere dejar fuera de la lucha entre los partidos a la cúspide del poder para racionalizar la lucha por el poder (véase mi libro *Verfassungslehre*, p. 287). El paralelo entre el monarca de un régimen parlamentario (que no se entromete en las decisiones de su gobierno, sino que manda, pero no gobierna, desde cierta transcendencia mediante un gobierno parlamentario) y la noción de un ser superior que no interviene en el curso del mundo es sorprendente. Por otra parte, es grotesco establecer un paralelo entre Luis Felipe y déspotas helenísticos, emperadores romanos o reyes persas. Si acaso, el rey de Persia, que gobierna mediante virreyes, visires, sátrapas, funcionarios y mensajeros, tiene un paralelo metafísico y político claro con el Dios que no es pensado (como el Dios estoico) como una fuerza que impera en el universo, sino que gobierna mediante dioses inferiores, ángeles y mensajeros, desde una esfera superior, como una *arché* (un principio) que no excluye una pluralidad de *archái*, sino que la exige en conformidad con su inaccesible dignidad personal, suprema y sacrosanta[6]. Trasladar a un rey burgués como Luis Felipe a esas esferas es característico de las ideas de Peterson sobre la teología política.

La fórmula francesa le causó una impresión muy profunda a Peterson. En el artículo de 1931 que publicó en la revista *Theologische Quartalsschrift* esta fórmula aparece, como ya hemos dicho, una sola vez y de pasada. Por el contrario, en el tratado de 1935 Peterson la desarrolla y exhibe de una manera llamativa. Esta fórmula domina toda la confrontación con el monoteísmo judeo-helenístico y pagano-helenístico. Peterson la cita enfáticamente al menos siete veces (pp. 19, 20, 49, 62, 99, 117, 133 [54, 68, 74, 94, 111, nota 154]) como una idea «a la que volvemos una y otra vez», incluso «en su giro particular: 'El Dios supremo manda, pero las divinidades nacionales gobiernan'». Peterson incluso nos exhorta: «sobre esto hay que reflexionar cuidadosamente» (p. 133 [111, nota 154]). En un pasaje importante Peterson repite este pensamiento una vez más, aunque sin la fórmula, en relación con la argumen-

6. Sobre esta lógica del poder supremo, cf. C. Schmitt, *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, 1954 [ahora en Klett-Cotta, Stuttgart, 2008].

tación pagana de que un dios sólo puede reinar sobre sus semejantes, sobre otros dioses, no sobre los seres humanos o los animales, igual que se dice que el emperador Adriano sólo reinaba sobre los seres humanos y no sobre los animales (pp. 52-53 [70]). La fórmula se convierte así en una clave del paganismo monoteísta[7].

Estos ejemplos de teología política son admisibles para Peterson porque aquí no se trata del monoteísmo cristiano de la Trinidad. Peterson llega a decir, en relación con la teología política de Aristóteles, «que la formulación última de la unidad de una imagen metafísica del mundo siempre está codeterminada y predeterminada por la decisión a favor de una de las posibilidades de unidad política» (p. 19 [54]). En la nota correspondiente a este pasaje, Peterson pregunta: «Al formular su ideal monárquico dentro del orden metafísico, ¿Aristóteles no tomó la predecisión a favor de la creación de la monarquía helenística por Alejandro Magno?» (nota 14, p. 104 [nota 21, p. 97]). Esto coincide con la tesis de mi libro *Teología política* de 1922 y con la «sociología del concepto de soberanía» bosquejada ahí, que cita (2.ª ed., 1934, p. 60) una frase del libro de Edward Cair sobre Auguste Comte de acuerdo con la cual «la metafísica es la expresión más intensa y clara de una época». Sin duda, el veredicto de la tesis final no se refiere a estos casos de una teología o metafísica política no trinitario-monoteísta.

3. *Delimitación del material y planteamiento en el lado político: la monarquía*

En el lado político, la delimitación parece estar clara: sólo la monarquía (el poder y el dominio de una sola persona) es el objeto de análisis y el material de la demostración. Esto parece ser un límite dado por sí mismo con la limitación al monoteísmo, y corresponde a la fórmula: «un Dios, un rey». El *monarca* es para el Imperio romano el *imperator*, el *caesar*, el *princeps* y *augustus*. Por consiguiente, el único en el lado político de la teología política que es una *arché* como persona individual, todavía no como «persona jurídica», es un individuo humano. En cuanto se añade una segunda persona, como en el principado doble de los emperadores

7. El emperador romano Adriano buscó la unión de todos los dioses en una unidad universal; Bruno Bauer anotó a este respecto: «Esta simplificación de la nomenclatura celestial, favorecida por el sistema estoico, correspondía a la centralización del poder terrenal en el emperador. En Atenas, una serie de tiranos y gobernantes absolutos trabajó durante siglos en un templo para el olímpico como divinidad central de Grecia» (*Christus und die Caesaren*, 1877, p. 283).

romanos (p. 47 [69]), la fórmula pierde su evidencia. La posibilidad de una tríada en el lado político no se plantea. El concepto de monarquía no se puede trasladar sin más a la Trinidad, dentro de la cual *arché* y *potestas* «tienen su propio sentido» («Göttliche Monarchie», p. 557).

Pero en la argumentación aparecen también unidades políticas capaces de actuar que están compuestas por una pluralidad de personas o grupos. En especial, los paganos siempre son los *pueblos* como unidad política en plural. En el mundo pagano le corresponde al politeísmo un pluralismo político de los pueblos en el sentido de unidades políticas (no sólo de grupos sociales). El mundo pagano es en conjunto un pluriverso político de diversas naciones que mediante el único señor del mundo se convierten en un universo político. También el «pueblo de Dios», el pueblo judío, es una unidad política, al igual que la *ecclesia*, la Iglesia cristiana, el nuevo pueblo de Dios. El concepto de monarquía del judaísmo de Alejandría era «al fin y al cabo un concepto político-teológico destinado a fundamentar la superioridad religiosa del pueblo judío» (p. 63 [62]). El historiador judío Flavio Josefo *no* habla de «monarquía divina». Los cristianos, el nuevo «pueblo de Dios» que sustituye a los judíos, adoptaron para su *ecclesia* esta idea de unidad política y la continuaron. Su uso del concepto de monarquía es según Peterson sólo «propaganda» judía o judeo-cristiana. Peterson explica esto en los cristianos a partir de la «vinculación estrecha de las escuelas cristianas con las escuelas judías. La literatura de propaganda cristiana utilizó, de manera similar a la judía, el concepto político-teológico de monarquía para fundamentar la superioridad del pueblo de Dios reunido en la *ecclesia* frente a la fe politeísta de los pueblos (de los paganos)» (p. 37 [62]).

Esto deja claro que el concepto central para el problema político-teológico que Peterson se plantea tiene que basarse no en la monarquía, sino en la *unidad política* y su presencia o representación. Así lo localizó Thomas Hobbes sistemáticamente en su *Leviatán* (1651): el ser supremo, el soberano, puede ser un individuo, o una asamblea o una pluralidad de personas capaz de actuar[8]. Cuando ya no se dice: «un Dios, un rey», sino: «un Dios, un pueblo», y cuando el lado político de la teología política ya no se basa en un monarca, sino en un pueblo, estamos ante

8. Para Hobbes, el pueblo romano era hacia fuera «una sola persona», y en los tiempos de Cristo en Palestina era «un monarca»; era el soberano; Cristo no le opuso resistencia: *Leviatán*, II, cap. XIX. Cuando un poder político que tiene una constitución democrática ocupa un territorio extranjero, el *pueblo* del territorio ocupado es para Hobbes el *súbdito* de una *monarquía* porque la unidad política organizada democráticamente hacia dentro aparece hacia fuera como *una* sola persona.

una democracia. La coincidencia plausible de monoteísmo y monarquismo fracasa y ya no vale. Esto no se le escapó al agudo Peterson. «*Un* pueblo y *un* Dios, esto es un lema judío» (p. 23 [55]). Sin embargo, el judío de Alejandría Filón, que fue el primero en referirse en este contexto a la «monarquía divina» (p. 22 [55]) y que estableció la unidad metafísico-cósmica del universo frente a la poliarquía, la oligarquía y la oclocracia paganas, *no* habla de «*democracia* divina». En general, Filón es «un amigo de los ideales democráticos, pero está claro que la fe judía en Dios le prohibió hablar en este contexto de una democracia metafísica, de una democracia divina» (p. 29 [58]). De acuerdo con la teología cristiana, los judíos ya no tienen ni rey ni profetas desde la llegada de Cristo.

La cuestión político-teológica de la monarquía se complica porque Orígenes y los teólogos de Alejandría (incluido san Atanasio) no emplean la palabra «monarquía», sino que hablan de la *monás* divina. En la palabra «mon-arquía» está la *mía arché*, el principio único de Aristóteles, mientras que la palabra *monás* conduce a la unidad pitagórico-platónica del *número*. Peterson elogia al papa Dionisio (259-268), que «sostuvo la proclamación sagrada de la monarquía, superó el dualismo gnóstico y vio en la Trinidad una *arché* única de tres personas que no hay que separar y que son unidad y al mismo tiempo tríada» (pp. 56-57 [cf. 72]). Curiosamente, también Eusebio (el fiel discípulo de Orígenes) emplea la palabra «monarquía», pero Peterson interpreta esto como arrianismo y mentalidad herética y, por tanto, como teología política, porque le falta el concepto ortodoxo de Trinidad del papa Dionisio. No vamos a profundizar en esto, pues la monarquía en el lado político del problema está representada en Peterson por el monarca del monoteísmo helenístico, por una sola persona que es «el poder único del principio único último con el dominio del titular único último de este poder».

Al leer la palabra «monarquía» no deberíamos pasar por alto que el gobierno de los césares se aferró a su legitimación republicana. La continuidad del dualismo entre el *senado* romano y el *pueblo* romano, entre los *patres conscripti* y el *populus* (es decir, la asamblea de los ciudadanos), entre *auctoritas* y *potestas*, es evidente a lo largo de los siglos pese a todos los cambios y catástrofes, de modo que el papa Gelasio pudo apelar a este dualismo a finales del siglo V (494) para reclamar la *auctoritas* como obispo de la Iglesia romana y atribuir al emperador cristiano el *imperium* y la *potestas*[9]. Del milenio de la disputa entre el *sacerdo-*

9. «En esta imagen cristiana del mundo regido por el señorío de Cristo encontró sus nuevos contenidos y su incardinación la vieja idea romana de la *auctoritas*. Toda potestad viene de Dios por cuanto en Dios está perenne e íntegra la absoluta *auctoritas*. Pero aque-

tium cristiano y el *imperium* cristiano, Peterson sólo nos cuenta en una nota que el verso de la *Ilíada* «Uno ha de ser rey» (2, 204) es importante «también en la confrontación medieval entre el emperador y el papa» y es citado por Dante en *De monarchia* I, 10 (nota 63, p. 120 [nota 84, p. 105])[10]. Esto es todo lo que Peterson nos cuenta sobre un milenio de Edad Media cristiano-teológica. La monarquía plebiscitaria moderna ni la menciona, probablemente porque no está legitimada en sentido monárquico-absoluto, sino en sentido democrático-plebiscitario por la voluntad del pueblo y no por la gracia de Dios. Ya hemos mencionado (II, 2) el ejemplo más llamativo para teólogos y no teólogos de la teología política reciente, la «legitimidad carismática» de Max Weber; para Peterson sólo sería una deformación, un caso de teología secularizada por la sociología y carente de importancia para la teología, pero pertenece al lado político del fenómeno y ya habría podido ocupar al autor del libro *Heis Theós* debido a la conexión entre legitimidad carismática, liderazgo y aclamación. El *Führer* [dirigente, líder] es en el tratado de Peterson (p. 52 [70]) uno de los monarcas; la legitimidad carismática y la legitimidad dinástica se confunden, y al final Adolf Hitler y Kurt Eisner pertenecen con los emperadores Francisco José de Austria-Hungría y Guillermo II de Alemania a la misma categoría político-teológica de los «monarcas». Aquí, un método estrictamente teológico provoca

lla misma dualidad, aun regida por una unidad de sentido trascendental, es positivamente dualidad, dualidad de estructuras de convivencia, convivencia en la gracia y en la fe —comunión de los santos— y convivencia en el orden moral cristiano del mundo y dentro de ella en el orden del César; de un lado, *Ecclesia*, de otro, *Imperium*. También esta dualidad fue construida sobre el esquema conceptual político romano determinado por la *auctoritas* y la *potestas*, pero envolviéndolo en la atmósfera trascendentalista de toda la concepción cristiana y rellenándolo de una nueva sustancia». Estas palabras son de J. Fueyo en su artículo «Die Idee der auctoritas: Genesis und Entwicklung», en *Epirrhosis*, pp. 226-227. [J. Fueyo Alvarez, «La idea de *auctoritas*: génesis y desarrollo», en *Estudios de teoría política*, Instituto de Estudios Constitucionales, Madrid, 1968, pp. 427-428.] Fueyo recuerda también la *theologia politica* de Terencio Varrón (p. 223).

10. En las lecciones *Die Kirche aus Juden und Heiden* (Salzburg, 1933, p. 71, nota), Peterson califica de «perfectamente justificado desde el punto de vista teológico» que «por ejemplo, el *Ludus de Antichristo* presente las figuras de la sinagoga y la iglesia en los días del Anticristo». El *Ludus de Antichristo* es un poema muy político de la época de Federico Barbarroja y su cruzada; véase la nueva edición comentada de G. Günther: *Der Antichrist. Der staufische Ludus de Antichristo, mit der deutschen Übertragung von Gottfried Hasenkamp*, Hamburg, 1969. En la conferencia *Die Kirche*, de 1929, Peterson explicó «que los judíos retrasan con su falta de fe la segunda venida de Cristo. Por tanto, impiden la llegada del Reino y fomentan la persistencia de la Iglesia. Lo que san Pablo dice en *Romanos* 11 no es escatología concreta, sino doctrina de los novísimos, que sólo puede existir en la Iglesia pagana» (*Traktate*, p. 413).

unas neutralizaciones más graves que la cientificidad sin valores de Max Weber.

Un angostamiento se produce mediante la limitación del material a una «monarquía» que en el fondo sólo es la construcción helenística de la unidad de la *monarquía divina*; pero se revela mucho más fundamental de lo que parece a primera vista. Este angostamiento no excluye sólo el gran ámbito de material «democracia». Todos los problemas de «revolución» y «resistencia» desaparecen. La *unidad* del *monarca* es entendida como establecimiento, exposición y mantenimiento del orden existente y como una unidad de la paz. Que en el lado político de la teología política también hay algo así como rebelión se ve por un instante en unos pasajes que mencionan la rebelión de los gigantes y los titanes contra Zeus (pp. 30-31, 114, 144 [59, 101-102]). Pero esto es una apariencia porque la mitología pagana no tiene importancia para un teólogo cristiano de la Trinidad, aunque también haya habido especulaciones teológicas cristianas sobre la rebelión de los ángeles y su conexión con la encarnación de la segunda persona de la Trinidad. Hoy tal vez se despache esto como gnosis trinitaria oriental. El argumento decisivo que san Gregorio Nacianceno aduce en favor de la Trinidad (que en ella ya no es pensable la *stasis*) no es tan letal para una teología política bien entendida como Peterson dice (sobre la *stasis* véase el epílogo).

Entre tanto, desde 1935, los dos complejos excluidos (la democracia y la revolución) se han vengado a fondo. La intensa discusión que tiene lugar hoy tanto en la teología católica como en la teología evangélica sobre una «revolución cristiana» no se siente afectada en absoluto por el veredicto de Peterson. El salto con el que Peterson supera en el lado político-teológico mil quinientos años para llegar a la tesis final es demasiado brusco. Examinemos ahora si la tesis final es concluyente desde el otro lado, desde el lado teológico, en la medida en que esto nos está permitido a los que no somos teólogos. Dejamos completamente de lado el problema teológico de la *analogia entis*, así como el de la *analogia fidei*, que también es ignorado por Peterson, y nos ocupamos del material y el planteamiento de su tratado de 1935.

4. *Delimitación del material y planteamiento en el lado teológico: el monoteísmo*

En el lado teológico de este tema de dos lados se hallan las tres religiones monoteístas. No se trata de las tres religiones de la célebre parábola de los anillos de Lessing: judía, cristiana y musulmana. Para Peterson, el monoteísmo de los tres anillos imitados es un cuarto tipo de anillo, el

monoteísmo ilustrado del siglo XVIII, del que Peterson sólo toma nota con un vistazo despectivo (en la nota previa). Tampoco se trata de las dos religiones de las que se ocupa la declaración del concilio Vaticano II del 28 de octubre de 1965 sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas: la musulmana y la judía. El islam, cuya relevancia política es grande y cuya importancia teológica es indiscutible, no es tomado en consideración aunque su Dios merezca más este nombre que el *Uno* de la metafísica aristotélica o helenística.

El «monoteísmo como problema político» significa en Peterson la transformación helenística de la fe judía en Dios. Las tres religiones monoteístas cuya teología política Peterson investiga son: el judaísmo, el paganismo y (en una posición intermedia con dos frentes) el cristianismo del Dios uno y trino. La cuestión de la comparabilidad del monoteísmo cristiano-trinitario con otras religiones (véase la cita del artículo de E.-W. Böckenförde sobre el surgimiento del Estado como proceso de secularización, *supra* II, 1) se plantea aquí de nuevo en una forma agudizada. Han fracasado todos los intentos de hacer comprensible a otros sistemas monoteístas la unidad de Padre, Hijo y Espíritu Santo. Una construcción teológica unitaria fracasada fue designada «monarquianismo»; no fue tomada en serio, sino, como dice Peterson siguiendo a Harnack (nota 75, p. 123 [nota 99, p. 106]), ironizada con esta denominación. En todas sus formas (identidad dinámica y modal de Padre e Hijo, adopción del Hijo por el Padre y otras construcciones), el monarquianismo fue condenado como una herejía. En el tratado de Peterson aparece una vez la delicada pregunta de si es correcto «ver en la fe cristiana sólo el monoteísmo» (sobre Orosio, p. 94 [92]). Por lo demás, la doctrina de la unidad y trinidad del Dios Uno le sirve sin más para declarar imposible toda teología política.

El abuso siempre es posible, pero dentro del cristianismo sería otra cosa que en las religiones monoteístas, pero no trinitarias. A éstas se les concede expresamente la posibilidad de una teología política. No queda claro hasta qué punto las religiones no cristianas tienen una auténtica teología; el Antiguo Testamento judío tiene profecía, pero no teología; en los paganos sólo hay una metafísica filosófica o tal vez una teología «natural»; tal vez Peterson haya concedido aquí la teología a las religiones no trinitarias sólo *ad hoc* e hipotéticamente, en el sentido de que una religión no trinitaria, si tiene teología, desarrolla por sí misma una teología política. El más allá de toda política, la inatacabilidad, inalcanzabilidad e intangibilidad absoluta desde lo político, es negada al monoteísmo no cristiano, es decir, no trinitario. El veredicto contra el monoteísmo de la Ilustración es breve y apodíctico;

el veredicto contra el monoteísmo judeo-cristiano es categórico: los diversos pueblos nunca se pondrán de acuerdo en una «ley» única, «y por eso el efecto del monoteísmo judeo-cristiano sobre la vida política sólo puede ser destructivo» (p. 63 [75]).

Por lo que parece, la teología no cristiana es el auténtico suelo (por no decir «el semillero») del problemático fenómeno al que se llama «teología política». Cuando Peterson lo percibe en los autores cristianos de los primeros siglos, lo atribuye a influencias judías o paganas. Los judíos y los paganos tienen que aguantar que sus especulaciones sobre la «monarquía divina» sean caracterizadas como teología *política* y que empero les sean concedidas como *teología*. En los cristianos de los primeros siglos cristianos también hubo algo así como teología política, pero no era una teología *cristiana*. La proclamación de la «monarquía de Dios» era «un elemento fijo en las catequesis para el bautismo» (pp. 35, 117 [61, 104]). Sabemos esto gracias a Cirilo de Jerusalén; pero esto se debía a que los primeros maestros y apologistas cristianos todavía estaban atrapados en la tradición educativa judía, lo cual los disculpa. Cuando un pagano como Celso o un filósofo como Porfirio hacen teología política, están (desde el punto de vista de su monoteísmo no trinitario) en su derecho. También hay, como Peterson mostró en su libro *Heis Theós* (p. 254), paganos que hablan de manera sincrética de una *tríada* del Dios *Uno*; ya no aparecen en el tratado de Peterson de 1935. Este tipo de *monoteísmo*, siendo pagano, no estaría *eo ipso* liquidado en tanto que teología política, mientras que un intento cristiano estaría liquidado automáticamente por el dogma trinitario.

Al precisar el material tratado por Peterson no queremos plantear una objeción crítica ni un reproche. Al contrario, queremos subrayar que tenemos ahí una delimitación clara y, por tanto, un planteamiento unívoco. Pero al mismo tiempo recordamos que las conclusiones de Peterson no son afirmaciones válidas universalmente sobre *la* teología política en conjunto. El propio Peterson subraya en la nota previa a su tratado (una invocación solemne a san Agustín) la limitación al monoteísmo metafísico de las tres formas de religión mencionadas, y en el resumen del resultado al final (pp. 97-100 [93-95]) proclama esa limitación en forma de tesis.

No vamos a refutar ni a criticar al experto en los primeros siglos del cristianismo. Sólo queremos averiguar el alcance de su tesis final sobre la liquidación de toda teología política. Por desgracia Peterson no define positivamente el término central de sus análisis: *teología política*. Peterson encuentra ejemplos de teología política no sólo en Eusebio de Cesarea, sino también en grandes teólogos y santos de la Iglesia cristiana, en

Padres y Doctores de la Iglesia, en san Ambrosio y san Jerónimo. La teología cristiana de los primeros tiempos está disculpada por su ligazón todavía no superada por completo con la tradición judía, como en el caso antes mencionado de la catequesis de Cirilo de Jerusalén. En Orígenes se ven los rudimentos de una «reflexión propiamente político-teológica». Peterson explica esto mediante la confrontación con la teología política del pagano romano Celso; el pagano *obligó* al cristiano, tal vez podamos decir que dialécticamente desde el lado pagano (pp. 67-71 [75-79]). Fue Eusebio de Cesarea, discípulo de Orígenes, quien «elaboró en las diversas direcciones» los rudimentos de Orígenes (pp. 71-81 [79-86]) y «ejerció una influencia histórica enorme» que llega hasta Ambrosio, Jerónimo y Orosio (pp. 82-96 [87-91]).

5. *Eusebio como prototipo de la teología política*

Eusebio es una figura polémica de la misma historia de la Iglesia cuyo *padre en Cristo* se lo ha denominado. En la moderna «sociedad sin padre», esta metáfora de *padre* lo vuelve sospechoso; sitúa a su portador bajo la sospecha de autoritarismo, como también le sucede a la primera persona de la Trinidad divina. Eusebio era amigo de Constantino el Grande y estaba enredado profundamente en los conflictos teológicos y políticos del concilio de Nicea. Era amigo personal de Arrio y nunca perdió el olor a hereje arriano. No vamos a defenderlo ni a rehabilitarlo. Tampoco vamos a acusarlo. Sólo queremos saber qué entiende Erik Peterson por esa teología política cuya liquidación teológica definitiva es proclamada por su tesis final y cuyo modelo enjuiciado negativamente parece que ha de ser Eusebio hasta el final de los tiempos.

Los reproches a los que el obispo cristiano Eusebio de Cesarea está expuesto se refieren moralmente a su carácter, teológico-dogmáticamente, a su ortodoxia. Las acusaciones morales van muy lejos, hasta difamarlo por completo como cristiano, como ser humano y como historiador. Su admiración por Constantino el Grande es utilizada para presentarlo como un cesaropapista, como un bizantino en el peor sentido de la palabra, como un servidor de los príncipes o, con las palabras ya citadas del teólogo de Basilea Overbeck, como «el peluquero de la peluca teológica del emperador». Jacob Burckhardt, el patriarca de las ciencias del espíritu en Basilea, le niega hasta la honradez histórica. El pasaje del libro de Burckhardt *La época de Constantino el Grande* (1853, 2.ª ed., 1880) es tan importante que merece ser citado *in extenso*:

> Eusebio no es un fanático; conocía muy bien el alma profana de Constantino y su terrible ansia de poder, sabía exactamente cuáles eran las verdaderas

> causas de la guerra; pero es *el primer historiador completamente deshonesto de la Antigüedad.* Su táctica, que tuvo un éxito brillante en esa época y en toda la Edad Media, consistía en convertir a toda costa al primer protector grande de la Iglesia en un ideal para los príncipes del futuro. De este modo hemos perdido la imagen de un hombre grande y genial que en la política no conocía los reparos morales y que sólo veía la cuestión religiosa desde el punto de vista de la utilidad política.

La autoridad de Jacob Burckhardt es grande y, como veremos, fue decisiva también para Peterson. Un erudito muy respetado como antropólogo, filósofo y sociólogo, Arnold Gehlen, se ha identificado recientemente con esta liquidación del obispo Eusebio (*Moral und Hypermoral, eine pluralistische Ethik*, 1969, p. 35). Pero el obispo difamado también ha encontrado un defensor, incluso desde un punto de vista especialmente crítico en relación con el cesaropapismo. En el capítulo «Constantino y Eusebio» de su libro *Politische Metaphysik* (1959, vol. II), Arnold A. T. Ehrhardt ha dedicado a Eusebio una apología hermosa e impresionante. En todo caso, es evidente qué significa para el problema de la teología política el hecho de que el modelo de la teología política sea idéntico al modelo de un bizantinismo sin carácter.

Desde el punto de vista teológico-dogmático se reprocha al obispo Eusebio que en la doctrina de la Trinidad se relacionara de una manera ambigua con la herejía de Arrio. Eusebio subrayó frente a los arrianos que el Logos tiene, en tanto que Hijo, la misma esencia que el Padre; pero también subrayó la diferencia del *Hijo* (engendrado por el Padre) frente a la *Creación* (hecha por el Padre desde la nada), la diferencia entre *genitum* y *factum*. Eusebio quería evitar la identificación monarquianista herética de Padre e Hijo y dio un paso de más al subrayar la no identidad entre Padre e Hijo, subordinando el Hijo al Padre. Dejemos de lado los reproches teológicos que se hacen en este punto a Eusebio. Peterson no los estudia en su tratado de 1935 sobre el monoteísmo político. Por supuesto, conoce esta problemática extraordinaria, e incluso pregunta si el monoteísmo cristiano de la Trinidad es comparable al monoteísmo judío o pagano-helenístico (cf. *supra* II, 4). La piedra de toque es aquí la doctrina de la monarquía divina, que también es la piedra de escándalo, tanto para Peterson como para Arnold Ehrhardt. «Toda la Iglesia apestaba por entonces a monarquianismo». Esta formulación de A. Ehrhardt (II, p. 285) muestra el penetrante resentimiento político que actúa aquí en ambos lados, tanto en los teólogos como en los políticos. «Ehrhardt entiende ya la metafísica como teología y, por tanto, la política como un fenómeno básicamente religioso» (Franz Wieacker, prólogo del vol. III, 1969, p. IX). Peterson quiere separar de manera ab-

soluta los dos ámbitos, pero en el caso del dogma de la Trinidad la separación absoluta sólo es posible abstractamente, si la segunda persona de la divinidad expone en unidad perfecta a las dos naturalezas divina y humana y si María, que en sentido humano es la madre, da a luz al Hijo divino en la realidad histórica de una fecha determinada del más acá. A diferencia de su maestro Orígenes, Eusebio utiliza la expresión «monarquía divina». Pero esto también lo hicieron algunos Padres de la Iglesia a los que no hay nada que objetar. Considerado desde su mácula trinitario-dogmática, Eusebio no es un modelo convincente de la teología política. En consecuencia, Peterson dirige su atención a la segunda mácula dogmática, a las ideas incorrectas de Eusebio sobre la salvación y la escatología, en especial a la integración de Constantino y el Imperio romano en la doctrina de la aparición histórica del Redentor y de la unidad del mundo al final de los tiempos.

Esto significa que Peterson saca a su modelo Eusebio de la concreción histórica del concilio de Nicea, quitándole así la evidencia histórica que forma parte de una ejemplaridad convincente. El concilio de Nicea, el auténtico escenario del obispo Eusebio, discutió la doctrina de la Trinidad, mejor dicho: la doctrina de la relación del Padre divino con el Hijo divino. No se trataba de cuestiones dogmáticas de la escatología. En aquella época, éstas eran menos actuales en la Iglesia oriental que en la occidental. Pero una maraña inextricable de celo teológico-dogmático e intrigas en la corte del emperador, de revueltas monacales y masas populares sublevadas, de acciones y contraacciones de todo tipo, hace de este concilio de Nicea un paradigma de que es imposible separar limpiamente en la realidad histórica los motivos y las metas religiosos y políticos como dos ámbitos determinables por su contenido. Innumerables Padres y Doctores de la Iglesia, mártires y santos de todos los tiempos, participaron celosamente desde su fe cristiana en las luchas políticas de su tiempo. Incluso retirarse al desierto o a la columna del estilita puede ser, en una situación determinada, una acción política. En formas de manifestación renovadas sin cesar se impone desde el lado mundano la ubicuidad potencial de lo político, y desde el lado religioso la ubicuidad de lo teológico.

Si en el siglo XX se presenta como prototipo de la teología política a un obispo del siglo IV sospechoso de herejía, parece haber una conexión conceptual entre política y herejía: el hereje aparece *eo ipso* como el teólogo político, mientras que el ortodoxo aparece como el teólogo puro, apolítico. En estas situaciones, ¿cuándo se convierte la teología política en «un abuso de la proclamación cristiana para justificar una situación política» (como dice la tesis final de Peterson)?

¿Cuando se intenta imponer una desviación herética del dogma de la Trinidad? Si fuera así, un *animus dogmatizandi* herético tendría que formar parte de la esencia de la teología política. Habría sido mejor que Peterson hubiera añadido a su modelo negativo Eusebio un modelo positivo de teología apolítico-trinitaria que procediera de la época de Constantino y Eusebio, y que Peterson hubiera presentado un ortodoxo irreprochable de la doctrina de la Trinidad como el contratipo claro de la teología pura, apolítica. Aquí se piensa de inmediato en el poderoso rival de Eusebio: san Atanasio, que se ha convertido en un símbolo de la ortodoxia trinitaria y que todavía en el siglo XIX (1838) le sirvió a un gran escritor político, Joseph Görres, de estandarte en la disputa de la Iglesia con el Estado en Prusia. A Atanasio se lo considera un teólogo ortodoxo de la Trinidad cristiana. Pero, pese a su ortodoxia, este hombre belicoso no habría sido un contraejemplo convincente de teología apolítica, en especial si nos presentan al pacífico Eusebio como el teólogo político. De lo contrario, Peterson causaría la impresión de que para él las intrigas cortesanas y las manifestaciones callejeras de los ortodoxos eran teología pura, mientras que las mismas acciones de los herejes eran *eo ipso* política pura. Como contraejemplos de Eusebio serían más adecuados los tres grandes capadocios: Basilio el Grande, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa. Peterson presenta a Gregorio Nacianceno en su artículo de 1931 y en su tratado de 1935 como el testigo decisivo de una Trinidad ortodoxa, irreprochable desde el punto de vista dogmático. Hoy, en 1969, cuando nos encontramos bajo la impresión de discusiones teológicas marxistas, los tres grandes capadocios ya no son *testes idonei*, pues pueden ser colocados de inmediato bajo la sospecha de ideología. Los tres eran ricos, terratenientes, y a un crítico marxista no le resultaría difícil «comprender» sus construcciones teológicas como un caso claro de ideología de clase, como una superestructura sobre su situación social y económica.

Peterson no pensó en esto. Prefirió ser abstracto y pasar rápidamente, al final de su tratado, de los teólogos griegos del concepto de Trinidad a Agustín, el gran Padre latino de la Iglesia, el teólogo del concepto escatológico de paz al que está dedicado el libro y al que Peterson invoca por medio de una oración. De este modo, el tratado llega a un final edificante, pero precipitado, que oculta la auténtica problemática (la mezcla, que sólo se puede distinguir mediante institucionalizaciones precisas, de lo sagrado y lo mundano, del más allá y el más acá, de la teología y la política), pues Eusebio se convierte en el prototipo de una teología política imposible no en tanto que sospechoso de arrianismo

debido a su incorrección en el dogma de la Trinidad, sino en tanto que escatólogo falso debido a su sobrevaloración del Imperio romano en la historia de la salvación.

El eón cristiano no es una larga marcha, sino una larga espera, un ínterin entre la aparición del Señor en tiempos del emperador romano Augusto y el regreso del Señor al final de los tiempos. Dentro de este gran ínterin surgen sin cesar numerosos ínterin terrenales nuevos, grandes o pequeños, que son *entre*-tiempos también para los litigios dogmáticos de la ortodoxia y que a menudo se extienden durante varias generaciones. La interpretación escatológica cristiana de acontecimientos actuales no se puede prohibir y conserva en los tiempos de catástrofes una fuerza inesperada del preguntar. Peterson era perfectamente consciente de las dificultades que esto encierra. Pues la Iglesia cristiana prolonga la expectativa (que paraliza toda actividad terrenal) del final inminente, y la escatología se convierte en una «doctrina de los novísimos». Peterson dice en la conferencia «La Iglesia», de 1929:

> Es verdad que la Iglesia lleva adherida cierta ambigüedad. No es una estructura político-religiosa unívoca, como el reino mesiánico de los judíos. Pero tampoco es una estructura puramente espiritual en la que conceptos como política y poder no tienen cabida y que debería limitarse a servir. La ambigüedad que la Iglesia lleva adherida se explica a partir de la mezcla de imperio e Iglesia. Esta ambigüedad, que hacía que el moralista Nietzsche se enojara con los conceptos cristianos, está causada por la falta de fe de los judíos (*Traktate*, pp. 423-424).

Hablar de la «ambigüedad que la Iglesia lleva adherida» tiene muchas consecuencias, especialmente en el contexto de la teología política y de la separabilidad intramundana de los dos ámbitos *sagrado* y *mundano*. Surge de inmediato la pregunta de quién dentro de la Iglesia cristiana puede ser un sujeto adecuado de la teología política si esta teología política está liquidada teológicamente.

Cuando un cristiano piadoso que no entiende mucho de teología ve el dedo de Dios en acontecimientos de la actualidad política y reconoce la acción de la Providencia, esto no es en opinión de Peterson teología política, pues no tiene relevancia para la teología dogmática. En realidad, no ha habido ningún pueblo cristiano que no haya hecho en este sentido «teología política», que no haya ensalzado a los paladines de Cristo y a los protectores de su Iglesia, venerándolos incluso como santos, o que en los éxitos y los fracasos terrenales de su Iglesia no haya encontrado un sentido providencial, de algún modo teológico. Una Iglesia no está formada sólo por teólogos.

> La teología no se tiene sólo a sí misma como tema, sino que reflexiona sobre la fe dada, que ella no puede producir. Igualmente, la Iglesia no se refiere sólo a sí misma como un ámbito firme y delimitado de la vida eclesiástica, sino al amplio campo de la vida cristiana, incluidos los periféricos de la Iglesia, que sólo ven por dentro las iglesias con ocasión del bautizo, la confirmación, la boda y la muerte. También estos vínculos, que desde el lado eclesiástico suelen ser menospreciados, se basan en haber sido alcanzado por la proclamación cristiana. La Iglesia no debe ver su relación con este ámbito como la llamada a una misión, sino que la Iglesia es la institución que representa a este cristianismo[11].

La Iglesia católica ha practicado a este respecto un generoso *tolerari potest*. No ha tenido que aprender de sus enemigos el concepto y los límites de esta tolerancia. A partir de las argumentaciones de Peterson se podría llegar a la conclusión de que también él concede cierta libertad a los seglares en la teología política porque no importa mucho qué se imaginen los no teólogos. Ya que Peterson concede a los judíos y a los paganos una teología política, también podría consentírsela (aunque sólo en un sentido impropio) a los cristianos piadosos, pues el seglar católico no suele tener ambición dogmática y rara vez tiene un *animus dogmatizandi* tenaz. La irrupción de un *animus* rebelde en la historia moderna de la Iglesia cristiana era lo peligroso; fue causada por los predicadores protestantes de la época de la Reforma con su carisma de la proclamación de la Palabra, que finalmente secularizado y liberado de los valores se ha convertido para Max Weber en «la fuerza revolucionaria de la historia» (*Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 666).

En una situación político-teológica completamente diferente de la del seglar católico actúa un dignatario o un prelado de la Iglesia católica, que desde su cargo trabaja políticamente en interés de la Iglesia sin volverse dogmático-teológico. En un mundo desteologizado y deseclesializado, la situación de este dignatario no se puede comparar con la de un participante en el concilio de Nicea. A la vista de una libertad tanto religiosa como antirreligiosa, la impenetrable «mezcla» de política y religión, de lo político y lo teológico, tiene otras raíces y otros efectos que en tiempos de Constantino, cuando un emperador poderoso garantizaba a los obispos cristianos un espacio seguro para que discutieran pacíficamente y los protegía de los tumultos de las masas teologizantes atizados por los monjes y admirados por Peterson («¿Qué es la

11. C. von Bormann, «Die Theologisierung der Vernunft. Neuere Strömungen in der evangelischen Theologie»: *Studium Generale* 22/8 (1969), p. 768, en respuesta a T. Rendtorff, *Kirche und Theologie*, [Gütersloh,] 1966.

teología?», 1925). Intentemos aclarar unas formas de manifestación algo menos revolucionarias de la teología política o de la política teológica mediante un ejemplo cercano a nosotros: los acuerdos de Letrán que la Santa Sede firmó con el Reino de Italia (en la situación política concreta de Mussolini y su régimen fascista) el 11 de febrero de 1929.

Estos acuerdos de Letrán fueron en aquel momento para millones de católicos piadosos un acontecimiento de significado providencial. El futuro papa Juan XXIII escribió el 24 de febrero de 1929 desde Sofía a sus hermanas: «¡Alabado sea el Señor! Ha quedado anulado todo lo que la masonería (es decir, el diablo) ha hecho en Italia durante los últimos sesenta años contra la Iglesia y el Papa». Esto fue la manifestación política de un cristiano piadoso, que llegó a ser papa; no era teológica en el sentido del dogma y la infalibilidad; por tanto, no está afectada por el veredicto de Peterson. Así pues, ¿todo lo que no reclama verdad dogmática ni infalibilidad queda fuera de la teología política? ¿Qué quedaría en la práctica como teología política? El prelado Ludwig Kaas, que en aquel momento era el dirigente político de los católicos alemanes, protonotario papal y profesor de Derecho Eclesiástico, publicó a principios de 1933 en el volumen 3 de la revista *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht* (que él dirigía junto con el profesor Victor Bruns y otros) un artículo titulado «Der Konkordatstyp des faschistischen Italien». Kaas celebra a Mussolini como un «estadista de vocación interior» que posee el don de distinguir, el *donum discretionis*, de modo que a través de él (que de joven fue marxista y librepensador) se han producido *esas correcciones de la historia* «que el creyente puede denominar *providenciales*, y cualquier otro *lógicas*». El don de distinguir que se atribuye aquí a Mussolini es más bien el don de distinguir de la manera correcta políticamente entre amigo y enemigo, el don teológico de distinguir entre ortodoxo y herético, que según Peterson otorga un derecho a la intolerancia. ¿Fue el artículo de Kaas una *opción política* a favor de Mussolini y del fascismo, aunque sólo *tant que cela dure*? Obviamente, este artículo no tenía una intención dogmática, y por tanto no está afectado por el veredicto de Peterson. Hay que ser un participante en el lado equivocado del concilio, como el desdichado obispo Eusebio de Cesarea, para acercarse al caso modelo.

El reproche dogmático-teológico decisivo mediante el cual Eusebio es constituido como prototipo de una teología política imposible para el cristianismo tiene que ver menos con el dogma de la Trinidad que con la doctrina sobre el final de los tiempos y sobre la verdadera paz, que ni un emperador ni un imperio terrenal, sino sólo el regreso de Cristo, puede proporcionarle al mundo y a la humanidad. Eusebio fue muy le-

jos en su panegírico de Constantino y del Imperio romano. Comparó a Constantino con César Augusto, que en opinión del obispo cristiano acabó con el pluralismo político de las naciones paganas y con la guerra civil, instauró la paz y fue el señor del mundo, unificado y pacificado finalmente tras unas guerras civiles terribles. Tal como lo presenta Eusebio, Constantino completó lo que Augusto empezó: la monarquía de Augusto significa «el final del Estado nacional» y «está relacionada providencialmente con la aparición de Cristo»; pero será la victoria del cristianismo la que complete la victoria de la unidad sobre la pluralidad, la victoria de la fe verdadera en Dios sobre el politeísmo y la superstición de los pueblos paganos. El Imperio romano es la paz, la victoria del orden sobre el alboroto y las divisiones de la guerra civil: *un Dios, un mundo, un imperio.* Este tipo de monarquía divina es para Peterson el caso modelo de una teología política inadmisible desde el punto de vista cristiano-teológico-escatológico, aunque este Dios Único sea Cristo, el Dios encarnado de la Trinidad cristiana. Pues será el regreso de Cristo al final de los tiempos quien traiga al mundo la paz verdadera y la unidad real.

El hecho de que un obispo cristiano como Eusebio, que sobrevivió a la persecución de los cristianos por Diocleciano, elogie con palabras exaltadas al emperador Constantino, que acabó con esas persecuciones, es un comportamiento natural y no una razón para liquidaciones teológicas mientras el obispo no confunda al emperador con Dios o con Cristo. Eusebio no hizo esto. Tampoco podía considerar al emperador el Anticristo. Sería interesante estudiar con detalle las ideas de Eusebio, en especial su opinión sobre el Imperio romano en tanto que freno del Anticristo, el *katéchon* de la epístola de Pablo (2 *Tesalonicenses* 2, 6). Pero aquí sólo nos interesa el contenido exacto de la tesis final de Peterson. Sabemos lo que el filólogo y exégeta Peterson pensaba del *katéchon*: la falta de fe de los judíos, su negativa (que prosigue hasta hoy) a volverse cristianos, retrasa el final del eón cristiano (véase *supra* II, 3, nota 10).

En la especulación de Eusebio la persona de César Augusto aparece «necesariamente como importante para el cristianismo» (p. 83 [84]). En el fondo, Eusebio (que piensa que el monoteísmo lo inauguró Augusto) «optó políticamente por el Imperio romano» (p. 80 [83]), y en su consideración teológica de la historia «se cruzan motivos políticos y retóricos» (p. 84 [85]). Esto degrada al teólogo cristiano a teólogo político. Dónde acaba la teología política falsa y dónde empieza la teología cristiana correcta, absolutamente apolítica, sólo se ve mediante unas pocas indicaciones breves. En sí mismo, el emperador romano Augusto pertenece a la historia cristiana de la salvación, y no me parece anticristiano ver

el dedo de Dios y su Providencia en los acontecimientos de la historia política. Pero esto no puede conducir a una «opción política», pues entonces deja de ser teológico. La argumentación de Peterson se mueve en una separación entre lo puramente teológico y lo impuramente político, en una disyunción abstracta y absoluta que permite a Peterson pasar de largo ante la realidad histórica concreta, que combina lo sagrado y lo mundano.

En realidad, la aguda crítica de Peterson a Eusebio no es una crítica dogmático-teológica minuciosa de las opiniones de Eusebio. Peterson apenas intenta esa crítica. Ni siquiera menciona doctrinas llamativas del amigo del emperador, como su idea de que Constantino (que todavía no se ha bautizado) es un obispo o incluso un apóstol. Numerosos problemas de la Trinidad monoteísta y de la esperanza supraterrenal-terrenal dificultan en cuestiones teológicas la simplificación plausible que permite condenar unívocamente toda teología política. La liquidación dogmático-teológica de Eusebio pretende liquidar la teología política; la construcción de Eusebio como prototipo de la teología política hace posible liquidarlo también personalmente y como carácter, espiritual y moralmente. Se explica así que Peterson arribe finalmente a las condenas de Jacob Burckhardt y Overbeck, aunque se guarde de citar a estos autores liberales y dedique a Eusebio expresiones como cesaropapismo o bizantinismo.

El erudito teólogo alemán dispone de una serie de categorías discriminadoras para expulsar al teólogo político Eusebio del umbral de la teología pura. Ante todo, Peterson dice que Eusebio es un *ideólogo*, un ideólogo cristiano. La expresión «ideología cristiana» sólo aparece una vez (p. 82 [84]), pero es decisiva y no está entrecomillada; intenta asestar un golpe demoledor al caso auténtico y al modelo de la teología política dentro del ámbito cristiano. Al mismo tiempo, Peterson deriva el importante teologúmeno de Eusebio del pagano Celso, «que dio el impulso definitivo para elaborar esta ideología cristiana». Una segunda calificación discriminadora teológicamente es *propaganda*. Hacen propaganda especialmente los autores judeo-cristianos que siguen a Filón de Alejandría y a la tradición escolar del judaísmo helenístico; con su «monarquía divina» hacen prosélitos en el paganismo politeísta (p. 31 [61]). Los autores cristianos de origen pagano adolecen de una tercera mácula: hacen *retórica* en el estilo antiguo de pensamiento y lenguaje; se atienen a los *topoi* tradicionales de su arte y no se elevan todavía a la «reflexión» teológica. Decir de Eusebio que era un simple rétor es demoledor para el panegirista de Constantino y el historiador de la Iglesia. Su referencia a la seguridad de movimiento en el Imperio romano, que

facilita a los cristianos predicar el Evangelio, está «codeterminada por el *topos* retórico en los encomios de Roma de acuerdo con el cual el Imperio romano hizo posible la libertad de movimiento; también procede de la retórica su idea de que en el Imperio romano todos eran una familia».

Peterson afirma que el rétor Eusebio requiere un tratado especial y que su escrito contra Hierocles muestra que «Eusebio domina incluso el lenguaje de la segunda sofística» (p. 145, nota 136 [p. 117, nota 186]). Finalmente, la difamación por Jacob Burckhardt del historiador Eusebio le permite a Peterson (que naturalmente no cita a la autoridad de Basilea) situar entre comillas al «historiador» Eusebio (p. 140 [cf. p. 115, nota 177]). Según Peterson, Eusebio ya estaba «anticuado» incluso como teólogo político en el sentido de una teología judeo-pagana (p. 563 del artículo de 1931). Si este modelo de la teología política cristiana ya estaba anticuado teológicamente hace un milenio y medio, apenas podemos imaginarnos hasta qué punto Eusebio está anticuado hoy. A la liquidación científica del autor cristiano le sigue la liquidación moral y política desde el lado del carácter. A Orígenes, el maestro de Eusebio, Peterson le atribuye «honradez del pensamiento» (p. 65 [76]), pues era «en el fondo apolítico» (p. 70 [78]), por lo que sucumbió a la influencia del teólogo político pagano Celso (p. 70 [79]). Estas circunstancias atenuantes no valen para su fiel discípulo Eusebio, que pese a su amor a la paz y al orden era una naturaleza *política*, y esto lo predestinó a ser un ejemplo de todo lo que tenemos que entender como teología política.

De este modo surge la erudita liquidación teológico-exegético-filológico-histórico-científica de Eusebio, un participante politizador en el concilio del año 325, por un teólogo alemán presuntamente apolítico del año 1935. La liquidación ejecutada *ad personam* del prototipo pretende liquidar una cosa, la teología política en tanto que tal. Esto es el sentido de esa difamación total de un obispo cristiano que fue respetado durante un milenio y medio como el padre de la historia de la Iglesia. Nos encontramos ante una respuesta política a una cuestión política que se planteó durante la crisis de la teología protestante en los años 1925-1935. Peterson creyó escapar de la crisis regresando a un dogmatismo sin problemas y recuperando la pureza a prueba de crisis de lo puramente teológico. Pero un examen más preciso de su argumentación deja claro que su demostración dogmático-teológica no tiene fuerza hasta que liquida al prototipo Eusebio. Entonces, Peterson alcanza a los enemigos de los años 1925-1935. Pero Peterson no fue más allá de una disyunción abstracta y absoluta entre teología pura y política impura. Se retiró de la crisis de la teología protestante a una negación rigurosa

de lo no teológico, y ahí se parapetó contra todo lo que, con ayuda de un nuevo concepto de lo político (adecuado a la situación), podía servir para conocer científicamente la situación actual de la Iglesia, el Estado y la sociedad. Pero Peterson no se volvió apocalíptico. No declaró que había llegado el final de los tiempos ni que Hitler era un instrumento del Anticristo, y en su tratado de 1935 fue muy prudente teológicamente. Ya hemos recordado antes la problemática interna de su argumentación puramente teológica a partir del dogma de la Trinidad y de la doctrina de los dos reinos. De aquí no se podía obtener fuerza. Todo esto ya estaba en el artículo de 1931. Fue la deformación del enemigo actual de 1935 mediante la figura histórica del odioso cesaropapista Eusebio lo que resultó convincente; no sólo para los enemigos cristianos de todo absolutismo estatal y de todo totalitarismo nacional; con ella también podían estar de acuerdo los liberales, los anticlericales e incluso los humanistas de cultura clásica.

Peterson estaba en su derecho a lanzar un ataque en 1935. Pero el gran problema de la teología política y del concepto de lo político no se podía eliminar así. La consecuencia del tratado de Peterson no fue la liquidación de ese gran problema, sino la utilización eficaz de un mito político. El mito del cesaropapismo y el bizantinismo es aceptado implícitamente por Peterson y al mismo tiempo subrayado. Jacob Burckhardt puso en circulación el mito negativo de Eusebio a mediados del liberal siglo XIX y, debido a su enorme autoridad, lo impuso irresistiblemente. La autoridad de Jacob Burckhardt era un producto de las mismas ciencias del espíritu que el teólogo Peterson despreció en su conferencia de 1925 «¿Qué es la teología?». La misma autoridad científica de Jacob Burckhardt le proporcionó anónimamente en 1935 al mismo teólogo Erik Peterson el efecto más fuerte para su tratado «puramente teológico» de 1935, que ya es una leyenda. El teólogo supo emplear el efecto científico como un efecto teológico de deformación, actualizándolo y obteniendo de este modo una gran eficacia política para su célebre tratado de 1935.

Si lo religioso ya no se puede definir unívocamente desde la Iglesia y lo político ya no se puede definir unívocamente desde el imperio o desde el Estado, fracasan las separaciones objetivas de los dos reinos y ámbitos con los que en épocas de instituciones reconocidas se manejan en la práctica esas separaciones. Entonces se vienen abajo las paredes, y las habitaciones que antes estaban separadas se mezclan e iluminan como en los laberintos de una arquitectura de luz. A la pretensión de una *pureza* absoluta de lo teológico le falta entonces la fe. El veredicto de Peterson se queda vacío. La extensión de su veredicto a ideas extra-teológicas deja más claro todavía ese vacío. En un artículo de 1947 titulado «Exis-

tentialismus und protestantische Theologie», Peterson dice que en la filosofía de Heidegger se ha «visto claramente qué consecuencias tiene la transformación de los conceptos teológicos en conceptos generales», a saber: «la desfiguración de que la decisión a favor del Dios que se ha vuelto humano en el tiempo se transforma en una decisión a favor del *Führer*, que es la encarnación de su tiempo».

Por tanto, Peterson incluye en su veredicto a la filosofía de Heidegger, que no quiere ser teológica, y la desenmascara como una teología secularizada. La desproporción que la demostración de Peterson guarda con su veredicto absoluto queda ahora de manifiesto. Peterson consigue deformar el planteamiento actual mediante una deformación histórica elaborada con ayuda del prototipo Eusebio; pero así no puede salvar a su veredicto apodíctico y vacío. Esta conclusión no la modifica el intento de Peterson de elaborar una confrontación con san Agustín.

6. *La confrontación Eusebio – Agustín*

La argumentación teológica de Peterson se sustenta en unas frases sobre la historia de la salvación. Eusebio dijo en relación con una profecía del Antiguo Testamento (*Miqueas* 4, 4): «Todo esto sucedió una vez que los romanos mandaban, desde los días de la llegada de nuestro Salvador hasta el presente» (p. 77 [81]). Esto indigna al exégeta Peterson, que dice que el obispo de Cesarea pensaba que «en el Imperio romano se cumplieron todas las profecías sobre la paz mundial», por lo que Peterson reprende a Eusebio con estas palabras: «La falta de tacto exegético es llamativa» (p. 77 [81]). Y a continuación Peterson confronta bruscamente a Eusebio con san Agustín: «Agustín habló de otra manera en *Civitas Dei* III, 30».

El salto desde el mundo de Constantino el Grande al rey de los vándalos Alarico y a la decadencia del Imperio romano de Occidente es enorme, aunque un observador histórico de 1935 lo pueda ejecutar fácilmente. Desde los puntos de vista de la historia de la política y de la historia de los dogmas, la situación de un Doctor griego de la Iglesia en el concilio de Nicea no se puede comparar con la situación de un Padre latino de la Iglesia en la época de los vándalos. Entonces, ¿por qué remite Peterson al libro III, capítulo 30 de *Civitas Dei*? ¿Contendrá este capítulo el argumento teológico decisivo? En la imponente obra de san Agustín hay varios capítulos de actualidad sorprendente; menciono como ejemplos sólo I, 11, que se eleva sobre los lamentos humanitarios a la vista de la muerte en masa durante las invasiones bárbaras, un capítulo que Karl Marx podría citar como un documento clásico cuando dice que la

religión es «el alma de un mundo despiadado»; o IV, 15, con su mofa de las «guerras justas» de las potencias imperialistas.

El lector que se tome la molestia de leer a continuación el capítulo III, 30 se sentirá decepcionado. El libro III describe las guerras civiles romanas. Esto es un *topos* de la retórica antigua, que incluye estas descripciones de horrores, que el propio Peterson detecta en Eusebio, Ambrosio y Jerónimo (p. 148, nota 145 [pp. 118-119, nota 197]). Agustín utiliza este *topos* para mostrar a los paganos que sus dioses son impotentes, ya que no pudieron impedir esos horrores. En el mencionado capítulo 30 Agustín habla de Sila, César y Octavio; a éste lo rebaja a sobrino adoptivo del gran César, mientras que Eusebio lo glorifica. A continuación, el capítulo se lamenta de la desgracia que el desdichado Cicerón sufrió durante la guerra civil. Cicerón cometió la estupidez de pactar con Octavio para salvar la libertad de la república frente a Marco Antonio, mientras que Octavio pactó con Marco Antonio para matar a Cicerón y a la libertad; tan «ciego respecto del futuro e imprevisor» (*usque adeo caecus atque improvidus futurorum*) era este pagano Cicerón, dice Agustín. Cicerón era popular en Occidente durante el siglo IV (Arnold Ehrhardt, III, p. 39) y era muy adecuado como *topos.*

Ciego respecto del futuro e imprevisor. Es posible que la referencia de Peterson al destino de Cicerón contenga una alusión disimulada a la situación de 1935. Esto sería interesante como contribución a las posibilidades para expresar la opinión en tiempos de censura política y de manipulación de la opinión pública. Pero como argumento teológico en una confrontación Eusebio-Agustín no sirve de mucho; y, si pretende explicar la superioridad teológica de san Agustín, sólo es un abuso de la incomparable autoridad del gran Padre latino de la Iglesia. Nadie pone en duda la superioridad teológica de san Agustín. Pero este capítulo 30, con su lamento sobre el Cicerón «ciego respecto del futuro», sólo demuestra la superioridad de quien ha nacido después y juzga *ex post* a las personas que actuaron en el pasado. Lo que para ellas era un futuro impenetrable y oscuro lo puede tratar el que ha nacido después como un desarrollo histórico completamente transparente, asombrándose de la ceguera de quienes vivieron antes. El futuro de mañana es, como dice acertadamente Julien Freund, sólo el pasado de pasado mañana. Las retrospectivas imaginarias no son una base para argumentos teológicos. En el caso de Agustín frente a Cicerón se muestra la superioridad de un teólogo cristiano de la época de las invasiones bárbaras sobre un filósofo pagano de la época de las guerras civiles de Octavio. Por el contrario, en la confrontación Eusebio-Agustín construida por Peterson se muestra la superioridad de un teólogo cristiano que vive el hundimiento del

Imperio romano de Occidente sobre un teólogo cristiano cien años más antiguo de la época de Diocleciano, Constantino el Grande y el concilio de Nicea, una superioridad que no propone Agustín frente a Eusebio, sino que un teólogo cristiano del año 1935 la utiliza contra el padre de la historia de la Iglesia cristiana para acusarlo de teología política.

La paz mundial del emperador Augusto, que Eusebio glorifica, no acabó con los horrores de las guerras y de las guerras civiles. La paz mundial de Constantino el Grande tampoco duró mucho tiempo. Por eso, ninguna de las dos es una verdadera paz mundial. Peterson califica a esa paz de «problemática» y contrapone a la paz de *Augusto* la paz verdaderamente cristiana de *Agustín*, que Cristo traerá al final de los tiempos. Ni César, ni Augusto ni Constantino el Grande consiguieron acabar con las guerras y las guerras civiles.

¿Lo consiguió la paz de Agustín de la *civitas Dei*? El milenio de papas y emperadores cristianos y de una teología de la paz reconocida por ambos fue también un milenio de guerras y guerras civiles. La doctrina de las dos espadas (una de las cuales es una espada *religiosa*) queda fuera del horizonte. Las guerras civiles confesionales de la época de la Reforma protestante en los siglos XVI y XVII se referían al *ius reformandi* de la Iglesia cristiana, a disputas intrateológicas o incluso intracristológicas. El *Leviatán* de Thomas Hobbes es el fruto de una época que es teológico-política en un modo específico[12]. Después vino una época del *ius revolutionis* y de la secularización total. La frase de Hegel de que es «una estupidez de los últimos tiempos» haber hecho una revolución sin reforma y afirmar que con la vieja religión y sus santidades puede vivir en paz y armonía un ordenamiento político opuesto a ellas (*Enciclopedia*, § 552) hay que entenderla como una manifestación político-teológica[13], y la teología de la historia de Joaquín de Fiore es una interpretación político-teológica del dogma de la Trinidad[14].

12. C. Schmitt, «Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen»: *Der Staat* 4 (1965), pp. 51-59 (65).

13. En sus «Anmerkungen zu einer Theologie der Revolution» (*Epirrhosis*, p. 628), Günter Rohrmoser recuerda esta frase de Hegel y añade: «Hegel entendió el cristianismo (es decir, la aparición de Dios en la historia) y la Reforma protestante (la apropiación de este acontecimiento por la subjetividad creyente) como dos acontecimientos revolucionarios y fundamentales para la historia universal de la libertad». A este contexto pertenece también la frase de Hegel: «Se puede decir que en ningún lugar se ha hablado más revolucionariamente que en los Evangelios». Peterson rechaza enérgicamente todo compromiso de la filosofía del idealismo alemán con la teología protestante tradicional, aunque la «mediación» la hayan intentado Schleiermacher o Hegel; cf. *supra* el final de la sección sobre Eusebio como prototipo de la teología política.

14. C. Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, 1950, pp. 10-11.

Peterson no ve en todo esto un problema nuevo. Repite la crítica a Eusebio que había presentado en 1931 en el artículo «Göttliche Monarchie» y añade material filológico complementario de la misma época de los primeros siglos cristianos, pero no acaba (como en 1931) con la referencia escatológica al Anticristo, sino invocando a san Agustín y proclamando como tesis final que mediante la doctrina cristiana de la Trinidad de los Padres griegos y la teología de la paz de san Agustín está liquidada toda teología política hasta el final de los tiempos. Así pues, ¿qué dice esa tesis final?

III

LA LEGENDARIA TESIS FINAL

1. *Las afirmaciones de la tesis final*

Al final de su tratado Peterson reitera que la proclamación cristiana del Dios uno y trino está más allá del judaísmo y el paganismo porque el misterio de la Trinidad sólo se puede realizar en la divinidad misma, no en la creatura, y que la paz que el cristiano busca no puede ser concedida por un emperador, sino que es un regalo de quien está «por encima de toda razón».

Naturalmente, esta declaración no podía convertirse en una leyenda científica. Le precede la tesis final, que sí es apta para convertirse en una leyenda, y le sigue la nota final. La tesis final está formada por tres frases y dice literalmente así:

1. La doctrina de la monarquía divina tuvo que fracasar debido al dogma de la Trinidad, y la interpretación de la *Pax Augusta* debido a la escatología cristiana.

2. Esto no sólo liquida teológicamente al monoteísmo en tanto que problema político y libera a la fe cristiana de la cadena del Imperio romano, sino que además rompe por principio con toda «teología política» que abuse de la proclamación cristiana para justificar una situación política.

3. Sólo sobre la base del judaísmo o del paganismo puede haber algo así como una «teología política».

La *frase 1* es una afirmación clara; se refiere al material histórico de prueba y a la argumentación del tratado, cuyo resultado formula. Esta frase es una tesis discutible. La *frase 2* no es clara y combina *cuatro* afirmaciones diferentes: en primer lugar, afirma que la frase 1 liquida teológicamente al monoteísmo en tanto que problema político; si esto

es verdad, tendrán que decidirlo los teólogos en el caso de que quieran liquidar teológicamente problemas políticos; en segundo lugar, la frase 2 dice que la fe cristiana ha sido liberada de la cadena del Imperio romano; esto es una repetición de la tesis de la frase 1; en tercer lugar, la frase 2 rompe por principio con toda teología política (incluida, al parecer, la no monoteísta) que abuse de la proclamación cristiana; esto sería una ruptura consumada desde el lado teológico, sería asunto de los teólogos; en cuarto lugar, la palabra «abuso» quita claridad a la frase 2 porque introduce una reserva imprecisa: el concepto de abuso es indeterminado, necesita una interpretación; esta ruptura se produce «por principio», no tiene por qué ser una ruptura consumada en concreto, *ipso facto*, sino que está ligada a la constatación de los presupuestos del estado de cosas y de la situación jurídica; *no* vale para *toda* teología política en tanto que tal, sino sólo para la que abusa; no afecta a las consecuencias políticas, tal vez muy fuertes, de una teología pura que *no* abuse de la proclamación cristiana para justificar situaciones políticas, pero que implique una justificación (o una condena); en todo caso, esta cuarta afirmación insertada en la frase 2 se vuelve discutible cuando deja ver quién decide aquí *in concreto* sobre la presencia o ausencia de un abuso; al parecer, será el teólogo.

La *frase 3* escribe el término «teología política» entre comillas, con lo cual indica reservas; al margen de esto, esta frase es contradictoria y, por tanto, discutible como tesis.

2. *La solidez de la tesis final*

¿Qué lenguaje hablan estas tres frases? No es el lenguaje de la teología, al menos no en el sentido exigente que Peterson le atribuyó en 1925 en su conferencia «¿Qué es la teología?». El término «liquidación» no es teológico. Si se tratara de una declaración de anatema o herejía, su autoridad estaría en peligro como consecuencia del tipo científico-argumentativo de su exposición. El estilo científico de pensar y hablar sitúa las tres frases en el ámbito de las disputas académicas, de las que Peterson dijo en cierta ocasión[1] que las opiniones incorrectas de este ámbito todavía no son herejías. La intención de Peterson tampoco parece haber sido una constatación *ratione peccati*.

El núcleo es la formulación: *teológicamente* el monoteísmo está liquidado *como problema político*. Esto puede significar: liquidado *por-*

1. *Hochland* 33 (octubre de 1935), p. 6.

que es un problema político y no teológico y no importa a los teólogos; o: liquidado *aunque* es un problema político, pero que en tanto que *res mixta* está sometido al enjuiciamiento teológico, y por esta razón puede ser liquidado desde puntos de vista teológicos (también) como problema político. En el primer caso esto sería pura teología de teólogos, algo así como *l'art pour l'art* de teólogos que despachan las intervenciones de los no-teólogos como «teología política» en el sentido de teología de seglares, ideología, propaganda política o retórica. En el segundo caso pretende ser un argumento científico y tendría que reconocer la posibilidad de una argumentación científica en ambos lados (tanto en el teológico como en el político). A su vez, esto presupone en ambos lados un concepto de ciencia compatible recíprocamente y conceptos fundamentales congruentes estructuralmente. No hay una división de competencias científicas sin conceptos estructurados igualmente. Nadie afirmará que la doctrina teológica de la Trinidad podría liquidar un problema matemático, y la afirmación inversa de que la matemática podría liquidar la doctrina de la Trinidad también sería absurda, a no ser que sólo significara que la teología no es una ciencia. A la vista de los conceptos de ciencia y cientificidad habituales hoy, los teólogos ya han conseguido mucho si repelen esas injerencias de ciencias ajenas a la teología, aunque se trate de apoyos utilizables apologéticamente.

La expresión «liquidar» no corresponde al lenguaje teológico que Peterson emplea cuando no niega polémicamente ni recae en el lenguaje de la filosofía de los valores. Peterson liquida no sólo un ámbito enorme y todo un mundo de imágenes y reflejos, de analogías verticales (pues van de abajo arriba), de símbolos y comparaciones, sino además al representante «ejemplar» de esa actuación inadmisible, al obispo Eusebio de Cesarea en tanto que teólogo cristiano, exégeta, historiador y carácter «político». Pero, además, con una frase final Peterson liquida velozmente mi libro jurídico de 1922 *Teología política*, cuyo subtítulo *Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía* Peterson oculta, igual que la nota previa de noviembre de 1933 a la segunda edición del año 1934, que alude a la fórmula *le roi règne et ne gouverne pas*. Todo esto es lamentable por una razón objetiva, pues de este modo se desfigura un problema importante, planteado por el propio Peterson en su conferencia de 1925 «¿Qué es la teología?»: la relación entre la teología y el derecho como dos ciencias que en buena medida trabajan con conceptos compatibles estructuralmente.

Peterson sabe distinguir en otros casos las liquidaciones teológicas de las demás liquidaciones científicas. Así, liquidó en una reseña el libro

de Edgar Salin, *Civitas Dei* (1926)[2], diciendo: «Apenas hay una frase en este libro a la que no tenga que oponerse o el teólogo o el 'científico'». Peterson subraya aquí que el teólogo, «que al fin y al cabo es al mismo tiempo un abogado», no es apto para el interés imparcial de un «científico». Aquí nos interesa la estructura conceptual de su antítesis de teología y *política*. La teología no es lo mismo que la religión, la fe o una vivencia numinosa. La teología quiere ser una ciencia, y lo es mientras un concepto de ciencia completamente diferente no consiga expulsar a la religión y a su teología al subsuelo de su tipo de mundanidad y liquidarla psicoanalíticamente como un anacronismo y una neurosis. El contra-concepto compatible contra la teología como ciencia es aquí otra ciencia que tiene que ser más que una mera ciencia auxiliar o un método.

¿Qué ciencia? La política no es una ciencia; la sociología o la politología, como método «exacto», no es una ciencia compatible con la teología. La relación de la teología con la metafísica no está clara. No puede tratarse de la ciencia de la historia de los primeros siglos cristianos, como en la reseña de Salin apenas mencionada. Tampoco puede tratarse de lo que Peterson denominó «las más dudosas de todas las ciencias, las 'ciencias del espíritu» («Was ist Theologie?», 1925, p. 23). Así que sólo queda la ciencia hermana de la teología, la ciencia del derecho (todavía no disuelta en la ciencia de la historia), que en la Edad Media cristiana se desarrolló desde la mera casuística hasta convertirse en una ciencia sistemática. Un jurista protestante, Rudolf Sohm, fue uno de sus últimos grandes representantes. Hans Barion, el canonista, eclesiólogo, historiador del derecho y jurista constitucional que con ocasión del centenario de Sohm presentó la interpretación válida de éste (*Deutsche Rechtswissenschaft*, 1942, pp. 47-51), es para nosotros el sucesor legítimo de Sohm en el lado católico. No hace falta exponer aquí la conexión en la historia del derecho. Barion ve en el código de derecho canónico «un orden de la Iglesia jurídica que se aproxima modélicamente al derecho eclesiástico divino» (*Säkularisation und Utopie*, 1967, p. 190). Por lo demás, basta citar una manifestación típica de Max Weber en la que yo pensaba cuando mencioné su nombre en mi ensayo de 1923 sobre el catolicismo romano. Max Weber recuerda que fue el derecho de la Iglesia romana quien creó, «más que cualquier otro derecho sagrado, *una ley racional*» que ni siquiera el derecho romano conocía. A continuación, Max Weber añade:

> Una analogía con los muftíes, los rabinos y los gaones la representaron por primera vez los directores espirituales de la Contarreforma, y en las viejas

2. *Schmollers Jahrbuch* 50 (1926), p. 175.

Iglesias protestantes los pastores cuya casuística pastoral muestra, al menos en territorio católico, ciertas semejanzas remotas con los productos talmúdicos. Pero todo estaba sometido al control de las autoridades centrales de la curia, y sólo mediante sus indicaciones, muy elásticas, se produjo la formación de las normas ético-sociales vinculantes. Surgió así esa relación entre el derecho sagrado y el derecho profano que no existe en ningún otro lugar: que el derecho canónico se convirtió para el derecho profano en uno de sus guías en el camino hacia la racionalidad. Esto fue una consecuencia del carácter racional de «instituto» de la Iglesia católica, que no se da en ningún otro lugar[3].

Tengo que procurar no incurrir aquí en un nuevo *elogium*. La teología y la jurisprudencia han encontrado su institucionalización en dos *Facultades* a menudo hostiles y han formado en la rivalidad de canonistas y legistas una prestación científica de significado secular, un *ius utrumque.* De esto hablo en mis manifestaciones sobre la teología política[4]. La conceptualización científica de estas dos facultades universitarias ha creado unos conceptos comparables y transponibles y unos campos conceptuales sistemáticos comunes, las confusiones enarmónicas entre los cuales son admisibles y sensatas. Esto sólo es una cuestión de la temperación correcta de los instrumentos. En este contexto el legista es político, ya que es un estamento de un orden concreto que pertenece al *Estado*; y el canonista es teológico, ya que figura en el orden concreto de la *Iglesia* como clérigo. El prototipo de la teología política que Peterson presenta, el obispo Eusebio de Cesarea sospechoso de arrianismo, es una figura eclesiástico-teológica en una situación en la que la Iglesia no está frente a un Estado, sino frente a un *imperio* todavía pagano que intenta volverse cristiano.

3. *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., pp. 480-481 [*Economía y sociedad*, cit., p. 620].

4. Todo lo que he dicho sobre el tema *teología política* son manifestaciones de un jurista sobre una afinidad estructural entre los conceptos teológicos y los conceptos jurídicos que se impone en la teoría y la práctica del derecho. Esto se mueve en el ámbito de la investigación de la historia del derecho y de la sociología. Auguste Comte no vería aquí más que una prueba de su tesis de que el legista ha sustituido al canonista, igual que el metafísico al teólogo. Pero desde Comte hemos hecho muchas experiencias nuevas sobre la inextirpable necesidad de legitimación de toda persona. Mi libro de 1922 *Teología política* tiene como subtítulo *Cuatro capítulos sobre la sociología del concepto de soberanía*; los tres primeros se publicaron en 1922 en el volumen colectivo en memoria de Max Weber, incluidos el segundo con su desarrollo del *decisionismo* al hilo de Thomas Hobbes y el tercero con su título *Teología política.* No siendo teólogo, no me atrevo a discutir con teólogos sobre las cuestiones teológicas de la Trinidad. Qué les sucede a los legos en teología cuando lo intentan, lo muestra el triste caso de Donoso Cortés.

Antes incluso de convertirse al catolicismo, Peterson atribuyó al lenguaje *jurídico* un significado completamente inusual para la teología cuando estableció una relación estrecha entre el lenguaje del Nuevo Testamento y el derecho en una larga nota de su conferencia «¿Qué es la teología?» (1925). El dogma y el sacramento, dice Peterson, son términos del lenguaje jurídico porque ambos son la *realización* de la palabra encarnada de Dios y son algo más que predicación y exégesis. Esto es para Peterson «un rasgo esencial del carácter de la revelación del Nuevo Testamento». El dogma y la teología son no sólo una conclusión (como la encarnación es una conclusión del Antiguo Testamento), sino «además algo que la palabra profética *no* era, una realización». La «univocidad conceptual» del dogma «expresa también el carácter unívocamente definitivo de la revelación del Logos». En resumen, es sorprendente con qué claridad Peterson comprende y dice aquí que el decisionismo y el precisionismo forman parte de la realización de la Palabra de Dios y que mediante el rechazo de la juridización así exigida el ser humano transforma la inmediatez del carisma en una irracionalidad que se destruye a sí misma. En una nota del epistolario con Harnack[5], Peterson afirmó que la confrontación confesional en Alemania tenía (en 1932) «ya sólo en el campo de la teología política un carácter hasta cierto punto real. Por supuesto, lo específicamente nuevo y cristiano (frente al derecho 'sagrado') está contenido en el derecho eclesiástico y no en el derecho sagrado» (nota 14 de la conferencia sobre la Iglesia de 1929). Este conocimiento del carácter jurídico de la realización y este reconocimiento de un medio autónomo son sorprendentes. Pero más sorprendente aún es que estas declaraciones desaparezcan poco después sin decir nada en el tratado sobre la teología política. En el artículo de 1931 «Göttliche Monarchie» (p. 562) Peterson dice que Tertuliano, a diferencia del politizador Eusebio, *juridizó* la idea de monarquía divina. Aquí tal vez resuene una crítica de lo jurídico, pero se trata simplemente de una nota en la que se reconoce la autonomía de la exactitud jurídica, dirigida a la realización, frente a la cientificidad teológica.

Tertuliano es el prototipo de la reflexión sobre las posibilidades teológicas del pensamiento específicamente jurídico. Peterson todavía menciona a Tertuliano en su tratado de 1935, pero no como el teólogo juridizador a diferencia del teólogo politizador Eusebio, sino ya sólo con una crítica de su interpretación «jurídica» (que es defectuosa teológicamente) de la doctrina de la Trinidad. Sin embargo, para la imagen general de la

5. *Hochland* (noviembre de 1932); *Traktate*, p. 321.

relación entre teología y jurisprudencia es muy importante que el jurista Tertuliano, en el instante decisivo de la institucionalización, se atuvo al *carisma del mártir* y se opuso a la transformación total del carisma en un carisma del cargo. San Cipriano formuló en este instante de la historia el *extra ecclesiam nulla salus.* La obra en tres volúmenes de Arnold T. Ehrhardt titulada *Politische Metaphysik von Solon bis Augustinus* trata este momento en el segundo volumen (Tübingen, 1959) bajo el título *La revolución cristiana.* Cipriano le dio a la teoría jurídica de la Iglesia, que Tertuliano encontró, la formulación que hizo «perfecta» a una organización jurídica (II, pp. 134-181, capítulo «La Iglesia africana»), mientras que el jurista Tertuliano se opuso a este tipo de perfección jurídica al atenerse al carisma (no de cargo) del mártir, que Cipriano negó en beneficio del carisma de cargo del sacerdote. Ehrhardt anota (II, p. 165) que la palabra *clerus* contiene desde San Cipriano el significado «técnico» de la distinción de los sacerdotes ordenados respecto del pueblo, de los seglares:

> Derivado del uso de la palabra en *Hechos de los apóstoles* 1, 17, este desarrollo lingüístico indica la introducción de la doctrina de la sucesión apostólica *sensu stricto* en la consciencia de los seglares cristianos. De este modo se consumó también la organización jurídica plena de la Iglesia en el Occidente del Imperio.

Vale la pena observar que Arnold Ehrhardt, aunque en su desarrollo científico procede de la historia del derecho, utiliza aquí la palabra «técnico» y no «jurídico», tal vez por una desconfianza que pudo surgir en conexión con su transición del derecho a la teología.

La frase «El monoteísmo político está liquidado teológicamente» sólo tiene un sentido científico preciso a la luz de la antítesis *teológico-jurídico.* ¿Cómo quiere una teología que se separa decididamente de la política *liquidar* teológicamente una magnitud política o una pretensión política? Si *teológico* y *político* son dos ámbitos separados por su contenido (diferentes *toto coelo*), una cuestión *política* sólo se puede liquidar *políticamente.* El teólogo sólo puede expresar su liquidación de asuntos del ámbito político si se establece como una magnitud política con pretensiones políticas. Si le da a una pregunta política una respuesta teológica, el teólogo o está renunciando al mundo y al ámbito de lo político o está intentando reservarse influencias directas o indirectas sobre el ámbito de lo político. Por tanto, o está renunciando a toda competencia teológica en cuestiones políticas (el teólogo se mantiene en su elemento puro) o está abriendo un conflicto de competencias, una especie de litiscontestación. Entonces, la frase «El monoteísmo político está liquidado

teológicamente» implica la pretensión del teólogo a decidir en el ámbito político y su pretensión a la autoridad frente al poder político, una pretensión que se vuelve tanto más política cuanto más alta pretenda estar la autoridad teológica sobre el poder político. En este caso de apertura de un conflicto de competencias, el lado teológico apela al carácter del ser humano como un ser doble, compuesto de espíritu y materia, de alma y cuerpo, a la mezcla de dos naturalezas. Esto presupone unas nociones comunes cristiano-teológicas sobre la esencia del ser humano y una diferencia de las posibilidades de entendimiento entre los pueblos y los gobiernos cristianos y no cristianos. La posibilidad de un «concordato» siempre es un problema específico porque cada una de las partes en conflicto puede reprochar a la otra mezclas «sucias» de teología y política y de política y teología. Así, el conflicto se agrava y se vuelve político más intensamente todavía. Si el teólogo insiste en su decisión teológica, ha decidido teológicamente una cuestión política y ha reclamado una competencia política.

Este veredicto pretencioso y en apariencia triunfal es simplemente una declaración aguda, pero sólo abstracta y absoluta, de competencia o incompetencia. Todo lo demás es ambigüedad. Un conflicto es siempre una disputa de organizaciones e instituciones en el sentido de órdenes concretos, una disputa de *instancias* y no de *sustancias*. Las sustancias tienen que encontrar una *forma*, tienen que haberse *formado*, antes de poder enfrentarse como sujetos capaces de disputar, como *parties belligérantes*. La distinción de *sustancia* e *instancia* puede sonar a hilomorfismo aristotélico; en todo caso, tiene su sentido práctico y su corrección teórica. El conflicto de competencias tiene que acabar, si las dos partes en conflicto no «concuerdan» sobre una codeterminación recíproca, como en el caso de las guerras civiles confesionales de los siglos XVI y XVII: o con una respuesta precisa al gran *Quis iudicabit?* o con una *itio in partes* igualmente precisa, es decir: con una delimitación territorial o regional clara, con un *cuius regio eius religio*. En el ínterin de la «mezcla sucia», las dos partes en conflicto apelan a los límites de las Facultades universitarias y se gritan una a otra: *Silete in munere alieno!* [Callad (teólogos) en menester ajeno]. Comienza así una nueva época de la ciencia del derecho internacional, la suavización racional y humana de la guerra entre los Estados en el *ius publicum europaeum*.

La doctrina agustiniana de los dos reinos diferentes se encontrará una y otra vez hasta el Juicio Final ante estos dos puntos de la pregunta pendiente: *Quis iudicabit? Quis interpretabitur?* ¿Quién decide *in concreto* por el ser humano que actúa con autonomía la pregunta de qué es sagrado y qué es mundano y qué sucede con las *res mixtae* que en el

ínterin entre la primera y la segunda venida del Señor conforman toda la existencia terrenal de este ser doble religioso-mundano, espiritual-temporal que es el ser humano? Es la gran pregunta de Thomas Hobbes que ya en mi libro de 1922 *Teología política* situé en el centro de la exposición y que allí condujo a una teoría del decisionismo y de la autonomía de la realización. Como se ve, es la cuestión de la legitimación de la reforma y la revolución, del *ius reformandi* y, en el siguiente estadio, la cuestión (estructuralmente diferente) del *ius revolutionis*. Hans Barion ha indicado[6] que la teoría de la soberanía del Estado de Thomas Hobbes corresponde antitéticamente a la teoría hierocrática de Juan de Salisbury. En mi artículo sobre Hobbes «Die vollendete Reformation»[7] [La Reforma cumplida] he señalado que así se abre un nuevo horizonte histórico para la interpretación de Hobbes.

6. *Savigny-Zeitschrift* 46 (1960), p. 500.
7. *Der Staat* 4 (1965), p. 63.

Epílogo

SITUACIÓN ACTUAL DEL PROBLEMA: LA LEGITIMIDAD DE LA EDAD MODERNA

La ya legendaria liquidación por Erik Peterson de toda teología política quiere ser una negación *teológica*, una negación llevada a cabo por la teología de una religión trinitario-monoteísta que se establece absolutamente. Nuestro análisis del tratado de Peterson del año 1935 sobre el monoteísmo político se ha limitado a la relación de su argumentación objetiva con su tesis final. El horizonte de Peterson abarca sólo el monoteísmo político de la filosofía helenística, es decir, sólo una metafísica o una filosofía de la religión. El tema grande y actual, la teología política y la metafísica política, no ha sido abordado aún por nuestra investigación de una leyenda científica. Esperamos a la confrontación con Peterson que Hans Barion ha declarado necesaria en su artículo de *Epirrhosis* (1968), y ahora intentamos, al final de nuestra investigación, trazar algunas líneas que permitan reconocer el horizonte del problema en su situación actual.

La mejor manera de hacer esto es referirse al libro *La legitimidad de la Edad Moderna* de Hans Blumenberg[1]. Este libro establece la no-absolutidad absolutamente y acomete una negación *científica* de toda teología política, científica en el sentido de un concepto de ciencia que no admite influencias de la doctrina de la salvación de una religión que se establece absolutamente. Estas influencias son para él sólo hipotecas trágicas de épocas pasadas. La liquidación total de éstas forma parte de la mundanidad de la modernidad desteologizada y es su «oficio crítico permanente» (p. 61).

1. *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1966. [Cf. *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre-Textos, Valencia, 2008.]

Esta advertencia no se puede pasar por alto. Las claras tesis y el aplastante material de este libro inusual nos sirven de estímulo para hacer desde lo jurídico algunas afirmaciones sobre la situación actual del problema. Blumenberg mezcla mis tesis con todo tipo de paralelismos confusos de ideas religiosas, escatológicas y políticas (en la p. 18), y esto puede dar pie a malentendidos. Debería haber tenido en cuenta que mis ideas sobre teología política no se mueven en una metafísica difusa, sino que se refieren al caso clásico de una sustitución con ayuda de conceptos específicos que surgieron dentro del pensamiento sistemático de las dos estructuras más desarrolladas y formadas del «racionalismo occidental», a saber, entre la *Iglesia* católica con toda su racionalidad jurídica y el *Estado del ius publicum europaeum*, que el sistema de Thomas Hobbes todavía presupone como cristiano. Este Estado ha conseguido el mayor «progreso» racional de la humanidad, hasta el día de hoy, en la teoría del derecho internacional de la guerra: la distinción de enemigo y criminal, que es la única base posible para una teoría de la neutralidad de un Estado en las guerras de otros Estados. *Esto* pertenece para *mí* y para mi teología política al cambio de época de la Edad Moderna. En el «umbral de las épocas» de este giro resonó el *Silete Theologi!* de Alberico Gentili, un contemporáneo y compatriota de Giordano Bruno.

Para Blumenberg «la secularización es una categoría de la injusticia histórica». Blumenberg intenta desenmascararla como tal y tiene la esperanza de *superar* sus modificaciones y sustituciones en una legitimidad de la Edad Moderna. Con el título de su libro ha izado una bandera jurídica. Su desafío parece tanto mayor porque su palabra «legitimidad» fue durante cien años un monopolio de la legitimidad dinástica, es decir, de una justificación basada en la duración, la edad, la procedencia y la tradición, de una justificación «histórica» basada en el pasado y de una «escuela histórica del derecho» a la que sus enemigos progresistas y revolucionarios le reprocharon que justificaba la injusticia de hoy con la injusticia de ayer. Blumenberg parece haberle dado la vuelta a esto mediante una justificación basada en lo nuevo. La inusual maniobra de Blumenberg podría ser comparada precipitadamente con la trivialidad de un David Friedrich Strauss, de la que hemos hablado antes (I, 3).

Por eso es fácil decir que una justificación basada en un conocimiento marcadamente racional y «legal» (p. 313) no es legitimidad, sino *legalidad*, pues afirma la inviolabilidad de la «ley» con rigor, sin admitir excepciones. Por desgracia, el concepto de ley carga con una hipoteca especialmente trágica de antiquísimas antítesis teológicas y metafísicas que como consecuencia de una «ley natural» de la ciencia moderna parece volverse más impenetrable porque el derecho (en el sentido de la

libertad) se opone a la ley como medio de la coacción. Recuerdo la contraposición teológica de Antiguo y Nuevo Testamento, que enfrenta la *ley* al *Evangelio*, la diversidad de los conceptos de ley anterior y posterior al exilio dentro del Antiguo Testamento, la confusión que surge de acostumbrarse a traducir la palabra griega *nomos* como «ley»[2].

En el lenguaje actual, legitimidad significa «conforme al derecho», legalidad «conforme a la ley». La legalidad es un modo de funcionamiento de la burocracia calculable (estatal o de otro tipo). A partir del funcionamiento conforme a la ley de un procedimiento sólo se podría tomar en consideración la legalidad como el tipo compatible de justificación de la Edad Moderna. La legitimidad implicaría todo un contrabando de conceptos viejos y podría ocultar la tradición, la herencia, la paternidad y la nigromancia de lo viejo. Por supuesto, estas distinciones se derivan de la sociología de Max Weber, que no es mencionado en el libro de Blumenberg.

Sin embargo, Max Weber es uno de los principales representantes de las secularizaciones importantes, y no sólo gracias a su célebre teoría de la legitimidad carismática irracional como la auténtica fuente de toda justificación revolucionaria en contraposición a la legalidad. Para la Revolución francesa de 1789, la *legalidad* era un *tipo de legitimidad* superior y más válido, racional y nuevo; era un mensaje de la diosa de la razón, lo nuevo frente a lo viejo. Entre tanto, las experiencias políticas y las enseñanzas de la pedagogía popular comunicadas por Bertolt Brecht han contribuido a que la legalidad ya sólo se entienda como un lema de gánsteres. Quien hoy quiere subrayar que tiene *derecho* y que sus pretensiones están justificadas suele emplear la palabra «legítimo», no la palabra «legal», aunque se haya proporcionado a sí mismo la base jurídica mediante una ley promulgada por él mismo y domine todas las condiciones de posibilidad de una ley (consenso, opinión pública, manejo de los factores del procedimiento legislativo), de modo que su apoderamiento se puede considerar científicamente un autoapoderamiento real.

Si la ley se cumple estrictamente, si se evitan las excepciones, si se sospecha de las mutaciones, si los milagros son actos de sabotaje, hay que preguntarse de dónde saldrá lo nuevo en medio de tanta conformidad a ley. Pero esta pregunta no captaría el sentido del rechazo de los milagros, las excepciones, el voluntarismo y el decisionismo. En el fondo,

2. La afirmación de Filón de Alejandría de que la palabra *nomos* (con el acento en la penúltima sílaba) no aparece en Homero fue repetida por Juan Bodino y Blaise Pascal; cf. mi artículo «Nomos – Nahme – Name» en el volumen de homenaje a Erich Przywara *Der beständige Aufbruch*, ed. de S. Behn, Nürnberg, 1957, pp. 92-105.

el tema de Blumenberg es el autoapoderamiento del ser humano y las ganas de saber del ser humano. De esto dice expresamente que «en el fondo *no* necesita justificación» (p. 393). «El conocimiento no necesita justificación, se justifica a sí mismo; no se debe a Dios, no tiene nada que ver con la iluminación y la participación por medio de la gracia, sino que reposa en su propia evidencia, a la que Dios y el ser humano no se pueden sustraer» (p. 395). Eso es. El autismo es inmanente a la argumentación. Su inmanencia, que se dirige polémicamente contra una transcendencia teológica, no es otra cosa que autoapoderamiento. Por supuesto, Blumenberg habla también el lenguaje de la filosofía de los valores, cuya lógica implica no sólo transvaloraciones, sino también desvaloraciones e incluso declaraciones de que algo carece de valor, de modo que ese lenguaje puede convertirse en un vehículo de la agresividad más contundente*. De este modo, cuestiones como legitimidad o legalidad desaparecen en la convertibilidad general de los valores. Aquí sólo podemos aludir brevemente a este lado de la cosa, a la «tiranía de los valores» y su justificación de la aniquilación de lo que no tiene valor[3]. Desde una novedad que se da el poder a sí misma es coherente rechazar toda necesidad de justificación. ¿Por qué ha de justificarse lo realmente nuevo ante lo viejo existente y que estorba a lo nuevo? Esto viejo ya no es real. Las aporías internas de la contradicción entre planificación y novedad son grandes y tienen que aumentar la agresividad inmanente de lo nuevo desencadenado. Ante estos problemas, la palabra latina *curiositas* es demasiado blanda para designar las ganas de saber. Tal vez, la palabra griega *tolma* (cf. *Die Legitimität der Neuzeit*, p. 269) sería más acertada porque, siendo una expresión de la audacia y del gusto por el riesgo, implica que no hay necesidad de justificación. En cambio, la vieja palabra *hybris* ya no sería adecuada para la Edad Moderna, sólo sería un lamento impotente con un toque de teología.

No quiero causar la impresión de que con estas alusiones quiero enfrentarme a un libro cuyos conocimientos de teología, antropología y cosmología abren unos horizontes nuevos y sorprendentes y cuyas ense-

* Para comprender esta frase hay que saber que Schmitt utiliza, para referirse a lo que carece de valor, la palabra alemana *Unwert*, con la que los nacionalsocialistas aludían a las personas (incluso no nacidas todavía) cuyos defectos físicos o mentales «justifican» su eliminación. De este modo, Schmitt desacredita el lenguaje de la filosofía de los valores. [*N. del T.*]

3. Cf. *Säkularisation und Utopie. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, 1967, pp. 37-63; así como en este mismo volumen el importante artículo sobre la antinomia de planificación y progreso de H.-J. Arndt, «Die Figur des Plans als Utopie der Bewahrung», pp. 119 ss.

ñanzas han sido muy fecundas para mí. En este lugar ni siquiera puedo dar inicio a ese enfrentamiento, pues esto es simplemente un epílogo al análisis de un tratado teológico que remata el problema de la teología política con una confrontación entre Eusebio y Agustín que le ha proporcionado un gran éxito. Ni siquiera puedo empezar con un informe sobre los pasajes de este libro que son más importantes para mí, por ejemplo, los pasajes sobre Tertuliano (pp. 282-283) y su decisionismo específicamente teológico (véase mi conferencia «Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens», 1936, pp. 25-26); tampoco puedo abordar el problema central para nuestro contexto, cuya exposición es un punto culminante de la crítica de Blumenberg: la relación de san Agustín con la gnosis. Yo tendría que exponer la interpretación del libro XXI, 1-8 de *Civitas Dei* (p. 309) e intentar interpretar correctamente el difícil pasaje *tanta novitas* del hbro XII, capítulo 21, con todas sus implicaciones de eterno retorno y felicidad eterna del individuo humano, predestinación y omnipotencia divina[4]. Meter todo esto en un epílogo sería absurdo ya como ocurrencia.

Por el contrario, hace falta hablar aún del criterio de lo político y de la teología política, de la distinción entre amigo y enemigo. Peterson apela en relación con la doctrina de la Trinidad cristiana a un pasaje de Gregorio Nacianceno (*Oratio theol.*, III, 2), en cuyo núcleo se halla esta formulación: «Lo uno (*to Hen*) está siempre en rebelión (*stasiatson*) contra sí mismo (*pros heautón*).

En medio de la formulación más irreprochable del difícil dogma nos encontramos con la palabra *stasis*, en el sentido de «rebelión». La historia de la palabra y del concepto de *stasis* merece ser mencionada en este contexto; se extiende desde Platón (*Sofista*, 249-254 y *República* V, 16, 470), pasando por los neoplatónicos y en especial Plotino, hasta llegar a los Padres y Doctores griegos de la Iglesia; en esta historia se desarrolla una contradicción con una dialéctica muy interesante. *Stasis*

4. Ahí se habla de la *liberatio nova*, de la felicidad eterna que obtienen los predestinados por Dios y que no puede exigir volver a los ciclos del eterno retorno porque de lo contrario la felicidad no sería la *liberatio* verdadera, nueva. *Si autem in natura immortali fit tanta novitas nullo repetita, nulla repetenda circuitu: cur in rebus mortalibus fieri non posse contenditur?* [«Y si en la naturaleza inmortal sucede una novedad tan importante, no repetida en ciclo anterior alguno, ni posterior, ¿por qué se pretende negar esta misma posibilidad en los seres mortales?», en *Obras completas de san Agustín*, vol. XVI: *La ciudad de Dios (1.º)*, trad. de S. Santamarta y M. Fuertes, BAC, Madrid, 1988, p. 802.] Walter Benjamin, que utilizó esta frase como lema, piensa en un texto pesimista de Blanqui; cf. R. Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, Frankfurt a. M., 1965, pp. 103-104, 151, donde por error se menciona como fuente el libro XII, capítulo XX, en vez del cap. 21.

significa en primer lugar: «calma», «estabilidad», «colocación», *status*; el concepto contrario es *kínesis*: «movimiento». En segundo lugar, *stasis* significa «agitación» política, «movimiento», «rebelión» y «guerra civil». La mayor parte de los diccionarios de griego exponen los dos significados contrapuestos sin intentar explicaciones que tampoco podemos pedirles[5]. La mera mención de muchos ejemplos de esa contraposición es una mina para el conocimiento de los fenómenos políticos y político-teológicos. Aquí nos encontramos con una verdadera *estasiología* político-teológica en el núcleo de la doctrina de la Trinidad. Por tanto, no se puede ignorar el problema de la hostilidad y del enemigo. Y en relación con el modo de hablar del mundo actual hay que añadir un hecho lingüístico importante del ámbito anglo-americano: la palabra *foe*, que desde Shakespeare se consideraba anticuada y «retórica», ha revivido desde la segunda guerra mundial. En su artículo para *Epirrhosis* (1968), titulado

5. Una excepción digna de mención es el *Thesaurus Linguae Graecae*, 7, 1848-1854, pp. 656-665. Este diccionario intenta explicar el llamativo paso de la calma al movimiento interpretando el surgimiento y la formación de una *facción* o de un *partido* como el hecho de colocarse en un lugar o en un punto de vista, con lo cual parece haberse encontrado el puente desde la calma al movimiento sin complejas evoluciones dialécticas (p. 660, abajo), y este diccionario añade con sencillez: *Viderit tamen lector an aptiorem aliquam hujus signif. rationem excogitare possit* [El lector verá si puede encontrar una razón mejor a esta significación]. Además, menciona el ejemplo del coro que sale a escena y se mueve en torno al corifeo. El mismo ejemplo lo utiliza dialécticamente Plotino (cf. M. de Gandillac, *La sagesse de Plotin*, 1952, p. 185, capítulo «Deux en Un»). En el Nuevo Testamento, *stasis* significa rebelión o tumulto (la única excepción es *Hebreos* 9, 8, que habla de la *stasis* del tabernáculo). La *stasis* en la Pasión de Cristo (*Marcos* 15, 7 y *Lucas* 23, 19 y 25) es puesta en relación por los teólogos cristianos no con la entrada precedente de Jesús en Jerusalén, sino con una disputa desconocida contra Roma o entre los judíos. El teólogo protestante Jürgen Moltmann ha interpretado en su conferencia «Politische Theologie» (Congreso de Formación Continua para Médicos, Ratisbona, 15 de mayo de 1969) el hecho de la crucifixión de Cristo por los romanos en sentido político-teológico: «Jesús no nació providencialmente durante la era de paz de Augusto, sino que fue crucificado por Poncio Pilato en nombre de la *Pax Romana*. Esto fue un castigo político» (p. 12). Moltmann añade: «Sin duda, Jesús no era un luchador por la libertad de los judíos, como los dos zelotas a los que crucificaron con él. Pero es innegable que Jesús introdujo la rebelión en la religión política de Roma en un sentido más profundo que ellos. Los mártires cristianos que salían al ruedo del Coliseo lo sabían todavía» (p. 12). Esto es correcto. En cambio, la idea de una «crucifixión en nombre de la *Pax Romana*» me parece una retrospección anacrónica desde la *Pax Americana* de hoy a la época de Pilato. La crucifixión era una medida política contra los esclavos y los «fuera de la ley»; era el *supplicium sumptum de eo in servilem modum* [el suplicio que él sufrió a la manera de los esclavos]. He hablado de esto en mi librito *Ex captivitate salus*, [1.ª ed.,] 1950, [Duncker & Humblot, Berlin, ²2002,] p. 61. Por lo demás, Moltmann tiene razón cuando subraya el sentido intensamente político que la adoración de un Dios crucificado contiene indestructiblemente y que no se puede sublimar en lo «puramente teológico».

«Enemy or Foe, ein Konflikt der modernen Politik», George Schwab ha estudiado este proceso sintomático.

Así pues, es inevitable que echemos un vistazo al destino del concepto de enemigo en una nueva realidad desteologizada y ya sólo humana. Esto encierra un nuevo peligro: si no el peligro de una hostilidad maniquea entre Dios y el diablo, sí el de la «recidiva gnóstica», como Blumenberg lo llama. Frente al reproche de que ha establecido una conexión entre la gnosis y la Edad Moderna, Blumenberg le da la vuelta a la conexión: para él, la Edad Moderna es la segunda superación (esta vez exitosa) de la gnosis, una vez que la primera superación, sobre todo la de Agustín, fracasó (p. 78). Por tanto, la Edad Media cristiana y la «unidad de su voluntad sistemática racional» se pueden entender esta vez desde la superación de la posición gnóstica contraria.

De este modo, la desteologización contiene una despolitización en el sentido de que el mundo deja de ser «politomórfico». Y la distinción entre amigo y enemigo deja de ser el criterio de lo político[6]. El dualismo gnóstico instaura un Dios del amor, un Dios ajeno al mundo, como el Dios-Redentor contra el Dios justo, el Señor y Creador de este mundo malvado. Ambos se comportan, si no con una hostilidad combativa, sí con una extrañeza insalvable, con una especie de guerra fría cuya hostilidad puede ser más intensa que una hostilidad que se manifieste en la ingenuidad de una batalla abierta. La tenacidad del dualismo gnóstico y la dificultad de refutarlo no se deben a la evidencia de las viejas imágenes míticas y metafóricas de la luz y la tiniebla, sino que consisten en que un Dios creador omnipotente, omnisciente y bondadoso no puede ser idéntico a un Dios redentor para el mundo que él ha creado. Agustín traslada la dificultad desde la divinidad a la libertad del ser humano creado por Dios y dotado de libertad, a una creatura que mediante la libertad que le ha sido conferida hace que el mundo de Dios, que no necesita la redención, necesite ser redimido. La creatura capaz de esto, el ser humano, demuestra que es libre no mediante sus buenas acciones, sino mediante sus crímenes. La doctrina de la Trinidad envuelve la identidad del Dios creador y el Dios redentor en la unidad de Padre e Hijo, que no son absolutamente idénticos, pero son «uno», de modo que un dualismo de dos naturalezas (Dios y ser humano) se convierte en unidad en la segunda persona.

6. J. Freund, *L'essence du politique*, Paris, 1965, utiliza la distinción entre amigo y enemigo no (a mi manera) como criterio, sino como uno de los tres *présupposés* (tres pares conceptuales: orden-obediencia, privado-público, amigo-enemigo), presupuestos esenciales de una teoría de lo político estructurada sistemáticamente. Véase a este respecto mi artículo «Clausewitz als politischer Denker»: *Der Staat* 6 (1967), p. 500.

El problema estructural central del dualismo gnóstico de Dios creador y Dios redentor domina no sólo toda religión de redención, sino que está dado inmanentemente en todo mundo necesitado de cambios y de renovación. No se puede eliminar la hostilidad entre los seres humanos prohibiendo las guerras entre Estados de viejo estilo, propagando una revolución mundial y transformando la política mundial en policía mundial. La revolución, a diferencia de la reforma, la revisión y la evolución, es una confrontación hostil. El señor de un mundo que hay que cambiar, de un mundo malogrado (a él se le echa la culpa de que el cambio sea necesario, pues no se acomoda al cambio, sino que se opone a él), y el liberador, el autor de un mundo cambiado, nuevo, no pueden ser buenos amigos. Son enemigos *por sí mismos. En temps de révolution tout ce qui est ancien est ennemi* [En tiempos de revolución todo lo antiguo es enemigo] (Mignet). También la reforma de la Iglesia cristiana en los siglos XVI y XVII comenzó como un conflicto cristológico-político sobre el *ius reformandi* y se convirtió en una revolución político-teológica. La célebre sentencia de Hegel sobre la reforma y la revolución (*Enciclopedia*, § 552) obtiene desde la teología política un planteamiento adecuado al problema.

En un artículo sobre nuevas interpretaciones del *Leviatán*[7] he mostrado que Thomas Hobbes alcanzó conceptual-sistemáticamente la alternativa estatal clara al monopolio de decisión de la Iglesia católica, y de este modo *completó la Reforma*. Esto fue el fruto de una época que estaba determinada por la Edad Media mediante la idea de un *ius reformandi*, por el Estado que estaba surgiendo mediante la pretensión de soberanía. Desde un punto de vista equivalente, Blumenberg ha demostrado magistralmente el «umbral de épocas» en una confrontación entre Nicolás de Cusa y Giordano Bruno (pp. 435 ss.). Mi artículo sobre Thomas Hobbes concluye diciendo que su *Leviatán* fue, en tanto que fruto de una época, «el fruto de una época específicamente teológico-política». En un artículo posterior, «Clausewitz als politischer Denker»[8], he expuesto los diversos tipos de hostilidad contra Napoleón, he distinguido la hostilidad ideológica de Fichte respecto de la hostilidad política de Clausewitz y he recordado una frase de Goethe que durante la última guerra de 1939-1945 fue citada e interpretada en innumerables conversaciones privadas por conocedores de Goethe: el célebre lema latino del libro cuarto de *Poesía y*

7. *Der Staat* 4 (1965), pp. 51-69.
8. *Der Staat* 6 (1967), p. 494.

verdad: *nemo contra deum nisi deus ipse* [nadie contra Dios, sino Dios mismo][9].

La idea misma es vieja. Si en toda unidad es inmanente una dualidad y, por tanto, una posibilidad de rebelión, una *stasis*, la teología parece convertirse en «estasiología». La sentencia de Goethe, que él mismo formuló en lengua latina, es de origen cristológico. Por lo que he podido averiguar, procede de los fragmentos *Catalina de Siena* de Jakob Michael Lenz, donde Catalina se lamenta con estas palabras mientras huye de su padre:

> Mi padre me miró amenazadoramente
> como un Dios amante y ofendido.
> Extendió las dos manos...
> Dios contra Dios
> *(Ella saca un pequeño crucifijo de su pecho y lo besa.)*
> Jesús mío, al que yo sigo,
> sálvame de su brazo.
> Sálvame de mi padre
> y de su amor, de su tiranía.

Estoy seguro de que el *enigma* de esa sentencia de Goethe ha quedado aquí descifrado. Blumenberg da tantos ejemplos de conocimiento cristológico que tal vez no sea absurdo plantear el problema de la teología política desde el punto de vista de la cuestión del enemigo y basar algunas tesis en el lema de un poeta que no es sospechoso de celo teológico, pero que en una conversación con el canciller Friedrich von Müller (10 de octubre de 1823) dijo que la doctrina de la divinidad de Cristo es muy beneficiosa o incluso necesaria para el despotismo.

9. Hugo Ball cita el lema de Goethe en sus anotaciones del 17 de junio de 1919 (*Die Flucht aus der Zeit*, 1931, p. 253), sin intentar interpretarlo, como prueba de que la religión era para Goethe un asunto *humano*, no un asunto de Dios, y que lo *demoníaco* no era para él un poder negador, sino un poder obstaculizador. Por tanto, lo demoníaco no sería lo mismo que el diablo; al modo antiguo, esa palabra tendría un sentido que no excluye el heroísmo y el autoendiosamiento. La cuestión del origen y el sentido de este lema fue planteada por primera vez después de 1945 por Adolf Grabowsky (*Trivium* III/4), y luego en una serie de artículos del *Goethe-Jahrbuch*. Eduard Spranger (*Goethe-Jahrbuch* XI [1949]) supone que o Goethe o Riemer crearon esa expresión y dijeron que era vieja, procedente de los *Apophthegmata* de Zincgref. De los demás intentos de interpretación en el *Goethe-Jahrbuch* (Christian Janentzky, Siegfried Scheibe, Momme Mommsen), nos interesa especialmente aquí el de M. Mommsen en el volumen XIII, pp. 86-104, debido a la conexión con Napoleón. Mommsen cita también (p. 99) la anotación en el diario de Goethe sobre Fichte y Napoleón de agosto de 1806 que yo cité en mi artículo sobre Clausewitz.

Las tesis que presentamos a continuación no intentan fijar las tesis de Blumenberg; simplemente, bosquejan una contraimagen que ahora me parece adecuada para mostrar más claramente mi posición. La cuestión central que lo político me plantea se refiere a la realidad de un enemigo cuya posibilidad sigo viendo en una contraimagen completamente desteologizada. Observar con precisión cómo ha pasado de la vieja teología política a una mundanidad y humanidad que pretende ser totalmente nueva y pura es un oficio permanente de todo esfuerzo por el conocimiento científico.

Así pues, una liquidación completamente desteologizada y científica de toda teología política podría moverse por las siguientes series de pensamientos:

1. Para el conocimiento científico-cientificista exacto, la teología no existe como una ciencia discutible y con categorías científicas propias; para él tampoco hay una nueva teología política científica en el sentido de modificaciones de posiciones teológicas anteriores, ni una teología política democrática (en vez de la anterior monoteísta) ni una teología política revolucionaria (en vez de la anterior contrarrevolucionaria); todos los conceptos desteologizados arrastran la herencia de su origen científicamente impuro; ya no es posible construir una teología política *ab ovo*; ya no existe el *ovum* en un sentido antiguo o renovable; ya sólo existe el *novum*; desaparecen todas las desteologizaciones, despolitizaciones, desjuridizaciones, desideologizaciones, deshistorizaciones y demás conceptos con el prefijo «des» que pretenden hacer *tabula rasa*; la propia *tabula rasa* se destabuliza y desaparece con la *tabula*; la Ciencia Nueva, puramente mundano-humana, es un proceso-progreso incesante de una ampliación y renovación del conocimiento que no es más que mundano-humana y que es impulsada por la incesante curiosidad humana.

2. El Hombre Nuevo que se produce a sí mismo en este proceso no es un Nuevo Adán, ni un nuevo preadanita y menos aún un Nuevo Cristo-Adán, sino el producto no preestructurado del proceso-progreso puesto y mantenido en funcionamiento por sí mismo.

3. El proceso-progreso no sólo se produce a sí mismo y al Hombre Nuevo, sino que también produce las condiciones de posibilidad de sus propias renovaciones; esto significa lo contrario de una creación *desde* la nada: la creación *de* la nada como condición de posibilidad de la autocreación de una Nueva Mundanidad.

4. La libertad del hombre es el valor supremo; la condición de posibilidad de la libertad del hombre es la libertad *valorativa* de la ciencia y del conocimiento humanos; la condición de la realización de la libertad valorativa de la ciencia es la libertad de la *utilización* de sus resultados

en producción libre; lo que da sentido a la libertad de utilización de la producción es la *libertad de valoración* en el consumo libre. El síndrome irreversible de la libertad valorativa, de utilización y de valoración es la sociedad libre, progresista, científico-técnico-industrial.

5. El Hombre Nuevo que se produce a sí mismo en un proceso-progreso de tres libertades, de la libertad valorativa, de utilización y de valoración, no es un Dios Nuevo, y la Nueva Ciencia que lo acompaña no es una Nueva Teología, ni un autoendiosamiento contradivino ni una nueva «antropología religiosa».

6. El Hombre Nuevo es agresivo en el sentido del progreso incesante y de nuevas instauraciones incesantes; rechaza el concepto de enemigo y toda secularización o modificación de las viejas ideas de enemigo; supera lo anticuado mediante lo nuevo científico-técnico-industrial; lo viejo no es el enemigo de lo nuevo; lo viejo se liquida a sí mismo y por sí mismo en el proceso-progreso científico-técnico-industrial que o utiliza lo viejo (en la medida de su nueva utilizabilidad), o lo ignora como inutilizable o lo aniquila porque carece de valor.

7. *Eripuit fulmen caelo, nova fulmina mittit*
Eripuit caelum deo, nova spatia struit.
Homo homini res mutanda
*Nemo contra hominem nisi homo ipse**.

Acabo con esta pregunta: ¿a cuál de estas tres libertades es inmanente la agresividad más intensa?, ¿a la libertad científica respecto de los valores, a la libertad de la producción técnico-industrial o a la libertad de valoración del consumo humano libre? Si esta pregunta no está permitida científicamente porque entre tanto el concepto de agresividad se ha vuelto libre de valores, la situación está clara: *stat pro ratione Libertas, et Novitas pro Libertate***.

* «Arrebató el rayo al cielo, envía nuevos rayos. / Arrebató el cielo a Dios, construye nuevos espacios. / El hombre es para el hombre una cosa que hay que cambiar. / Nadie contra el hombre, sino el hombre mismo». La primera de estas frases es una variación de la sentencia de Turgot sobre Franklin: *Eripuit fulmen caelo sceptrumque tyrannis*, «Arrebató el rayo al cielo y el cetro a los tiranos». [*N. del T.*]

** «En vez de la razón está la libertad, y en vez de la libertad la novedad». [*N. del T.*]

LA LEYENDA DE LA LIQUIDACIÓN DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA

José Luis Villacañas

Quizá se pueda hacer la historia del siglo XX alrededor del complejo asunto sobre el que este libro trata. Así que el lector me disculpará si no puedo ser exhaustivo aquí. Sólo me propongo convencerlo de que tiene en sus manos un documento central de la vida intelectual de la sociedad europea. Sus personajes no son conocidos del gran público y sin embargo son decisivos. La forma en la que los hago entrar en escena no obedece a su importancia, sino a cierto ordenamiento retórico. Primero hablaré de Hans Barion, el menos conocido, un especialista en derecho canónico (1). Luego de Erik Peterson, un teólogo que fue dado a conocer por el agudo genio de Agustín Andreu al público español hace ahora cuarenta años y que iluminó, con su amistad y con su saber, a los que retrocedieron ante la opción Heidegger (2). En tercer lugar hablaré del propio Carl Schmitt, jurista y colaborador del régimen de los nazis (3). Sus tesis me llevarán a hablar de Max Weber (4), cuya decisiva obra ha quedado en el terreno de nadie de nuestro absurdo sistema científico. Para quien asuma esta valoración, no le resultará difícil entender que mi siguiente personaje sea Agustín de Hipona, el padre de la Iglesia latina (5). Por último hablaré de Hans Blumenberg (6), cuya obra se puede leer en español, pero para la que como suele suceder nos faltan claves teóricas para hacerlo de forma productiva.

1. BARION

¿Qué llevó a Carl Schmitt a replantear el problema de la teología política de forma tan explícita en 1970? Nada en su producción inmediata-

mente anterior, desde la *Teoría del Partisano* de 1963[1], hacía presagiar que su tercer gran momento —por expresarnos con Carlo Galli[2]—, centrado en el problema del *Nomos de la tierra*[3], implicara un regreso a las fuentes mismas de su primera síntesis, al núcleo central de su apuesta intelectual, el reabordaje del problema de la soberanía desde las categorías de la teología política. Por aquellos años setenta todo parecía cerrado con el escenario de la guerra fría, y la obra del ex nazi Schmitt culminaba con el análisis de los heroicos resistentes frente al imperio mundial, desde los guerrilleros de Cuba hasta los milicianos del Vietcon. Schmitt se veía como uno de ellos y resistía apegado a la tierra que le había visto nacer, asomándose de vez en cuando a las revistas que habían fundado los poderosos discípulos de la nueva República Federal de Alemania[4]. Debemos observar que su atención bibliográfica hacia los finales años cincuenta se centraba en la nueva interpretación de Weber impulsada por W. J. Mommsen[5] y J. Winckelman[6]. En estos breves escritos, Schmitt proyectaba la idea de que su programa político y teórico continuaba la gran obra sociológica de Weber, y lo hacía desde sus cuatro capítulos de *Teología política*, la obra fundacional de su trayectoria, que no en vano había encontrado su lugar inicial en un homenaje al gran científico.

1. Cf. C. Schmitt, *Teoría del Partisano*, junto con *El concepto de lo político*, ed. preparada por J. Aricó, trad. de E. Molina y Vedia y R. Crisafio, Folios, Buenos Aires, 1984.

2. Cf. C. Galli, *Genealogía della Politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna, 1996. Se han tenido en cuenta para este ensayo J. Manemann, *Carl Schmitt und die Politische Theologie, Politischer Anti-Monotheismus*, Aschendorff, Münster, 2002; H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts: Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Metzler, Stuttgart, 2004; J. M. Beneyto, *Politische Theologie als politische Theorie. Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitts und zu ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*, Duncker & Humblot, Berlin, 1983; T. Paléologue, *Sous l'oeil du grand inquisiteur. Carl Schmitt et l'héritage de la Théologie Politique*, Du Cerf, Paris, 2004.

3. Que ha determinado la agenda del pensamiento sobre la política internacional. Cf. L. Odysseos y F. Petito (eds.), *The international political thought of Carl Schmitt. A new global nomos?*, Routledge, New York, 2007.

4. Para estos asuntos se debe ver P. Noack, *Carl Schmitt. Eine Biographie*, Propyläen, Berlin, 1993. Y sobre todo el bien informado libro de Dirk van Laak, *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik*, Akademie, Berlin, 1993.

5. Cf. W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik. 1890-1920*, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1959. La segunda edición vio la luz en 1974, al tiempo que el autor editaba su *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1974.

6. J. Winckelman, *Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie*, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1952, y *Gesellschaft und Staat in der verstehenden Soziologie Max Webers*, Duncker & Humblot, Berlin, 1957.

Aquel texto breve —que ahora se reedita— buscaba la manera de vincular la sociología de los conceptos políticos, y los tipos de legitimidad, con la estructura metafísica del espíritu del tiempo moderno, de corte más hegeliano. La nueva literatura crítica de Mommsen y Winckelman, que emergía de una conciencia de culpa generalizada en Alemania, se había preocupado por destacar las pulsiones nacionalistas que, ya en Weber, anunciaban los tiempos oscuros de los nazis. Esas lecturas daban la razón a Schmitt y reconfortaban su vejez. Él era un buen alemán chapado a la antigua, heredero de la grandeza de una cultura, un pensador retardatario, un *katechontos* viviente a la altura de Hegel y de Savigni.

En esta línea, en la década de los años sesenta aparecieron escritas por Schmitt algunas reseñas dedicadas a libros recientes sobre Hobbes, como el de F. C. Hood, *The divine politics of Thomas Hobbes. An Interpretation on Leviathan* [La política religiosa de Thomas Hobbes. Una interpretación del *Leviatán*] y el de P. C. Mayer-Tasch, *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht* [Thomas Hobbes y el derecho de resistencia]. Estos pequeños escritos científicos denunciaban un interés renovado por el gran autor de la representación política soberana. Que el tema parecía albergar algunos elementos dignos de una aproximación teórica, todavía no ultimada, se demostró en la reflexión final sobre el gran pensador inglés, que hizo de él la culminación de la Reforma, en el ensayo publicado en *Der Staat*, en 1965, «Die vollendete Reformation», artículo que el propio Schmitt citará en *Teología política II*. Desde luego, esta conclusión lanzaba una sospecha retrospectiva. Si Schmitt había defendido a Hobbes como el teórico más importante de la teología política, y si ahora aparecía como el autor que culminaba la Reforma en su dimensión política, entonces todo parecía sugerir que la teología política schmittiana era un proceso conceptual específicamente protestante, propio de los tiempos posteriores a la ruptura de la unidad eclesiástica católica medieval. Schmitt, el jurista católico, en el fondo se vinculaba a la forma protestante de pensamiento político moderno. Era un caso parecido al de Martin Heidegger, que, aunque católico, se mostraba especialista en Lutero y en Kierkegaard y fue capaz de poner en circulación una forma secularizada de la teología de la gracia del primero, cuando le falló la secularización del mesianismo del instante, propio del segundo[7].

7. Esto no era un secreto que ahora tengamos que revelar. Se sabía en 1947. Al menos lo sabía Erik Peterson, en su pequeño artículo «Existentialismus und protestantische Theologie», escrito en *Wort und Wahrheit* 2 (1947), pp. 409-412 y reeditado en los *Tratados teológicos*, Cristiandad, Madrid, 1966, pp. 205-208. Para él, la obra de Heidegger

Al ritmo lento de un anciano lúcido, todavía pasaron cinco años hasta que Schmitt diera a la imprenta esta *Teología política II*. Sabemos que la ocasión de este escrito fue el homenaje a Hans Barion (1899-1973), un viejo seguidor de Schmitt desde la temprana lectura de *Catolicismo romano y forma política*. Ésta fue la oportunidad, y de sus zozobras a la hora de elegir un tema apropiado al homenaje el propio Schmitt, en este mismo texto que comentamos, nos ha dejado un documento de su delicada cortesía, de los complejos pliegues de su mente. En silencio, Schmitt todavía guardaba para la posteridad ese texto atravesado por el dolor más resentido que se conoce como *Glossarium*. Pero escribir sobre y para Hans Barion le permitía desplegar una reflexión general sobre su trayectoria y la de todo su grupo. Desde luego, los ajustes de cuentas son el privilegio de los supervivientes, pero en este caso apreciamos en las palabras de Schmitt un tono amargo de derrota, una vez más. Por mucho que él fuera un sincero católico, el catolicismo no estaba con él. Esta amargura es la que se expresa en *Teología política II*. Por eso, Erik Peterson se convirtió en el tema de su homenaje a Barion, aunque Schmitt supiera que la empresa científica de su autor, elevada a leyenda, la liquidación de la teología política, ya era invencible. Al menos por el momento. Schmitt no sabía nada todavía de un tal Karol Woyjtila.

Sin entender al homenajeado Hans Barion y su papel en la cultura alemana no podemos comprender la ocasión de *Teología política II*. Mas los libros de Carl Schmitt no pueden ser analizados al margen de sus ocasiones. Así que algunos detalles sobre Hans Barion no serán superfluos aquí. Diré entonces que estamos ante uno de los grandes estu-

sería «una secularización de los conceptos teológicos del protestantismo». Sin duda, Peterson se hacía eco aquí de lo que había publicado Löwith en su artículo «Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger», que fue editado ni más ni menos que en la revista *Temps Modernes* II/14 (1946). Allí (p. 347) se decía que Heidegger deseaba hacer carrera entre los teólogos protestantes. En este tiempo se forjó la leyenda de que Heidegger era un discípulo de Kierkegaard, uno de los grandes equívocos de la filosofía contemporánea. Pues vaciar a Kierkegaard de su contenido teológico, y retirar a sus escritos la intención teológica, para hacerlos «conceptos relativos a la existencia humana en general», no podía sino «lisonjear los instintos nihilistas de su generación». La conversión de los conceptos teológicos en conceptos generales transformó la decisión a favor del Dios que se hizo hombre, en el hombre que se hizo Dios, «una decisión a favor del caudillo que es la encarnación de su tiempo». Cf. E. Peterson, *Tratados teológicos*, p. 208. Para las ambigüedades del catolicismo de Heidegger, se debe ver el documentado estudio biográfico de R. Safransky, *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, 2000. Para este tema se debe ver M. Dahlheimer, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus, 1888-1936*, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Forschungen, vol. 83, Schöningh, Paderborn, 1998.

diosos del derecho canónico del siglo pasado, gremio académico al que Schmitt dedicó atenciones y en el que gozó de amistades sinceras. Baste recordar aquí a Álvaro D'Ors, otro de los pares de Schmitt, que gustaba atenerse a la tradición del *ius utrumque*. Pero volviendo a Barion, debemos recordar que se doctoró en 1929 con una tesis titulada «Das fränkisch-deutsche Synodalrecht des Frühmittelalters» [El derecho sinodal franco-alemán de la alta Edad Media], que luego sería la base de su escrito de habilitación. Sus lecturas sobre el gran teórico de la teología y la legitimidad carismática le llevaron a pronunciar el discurso inaugural de habilitación sobre «Rudolf Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts» [Rudolf Sohm y la fundamentación del derecho eclesiástico]. En 1933, y es de suponer que por influencia de Schmitt, Hans Barion se afilió al partido nacionalsocialista. Su posición quedó explicada en «Kirche oder Partei?» [¿Iglesia o partido?], un artículo del mismo año en que se produjo su ingreso en el partido nazi[8]. Desde entonces, se mantuvo vinculado a Schmitt y al partido de Hitler, siendo suspendido *a divinis* por Roma. Durante el régimen nazi, Barion se promocionó en las facultades de teología católica y llegó a ser nombrado catedrático de Derecho Canónico en Múnich. Tal hecho desencadenó la protesta del cardenal Faulhabers, que prohibió a los fieles católicos que siguieran sus lecciones. Luego, como es sabido, la facultad de teología católica fue cerrada por las autoridades nazis. Corría el año 1939 y la secuencia de los hechos demuestra la complejidad del catolicismo bávaro en una situación delicada. Barion tuvo luego que dirigirse a Bonn, protegido por el cardenal Schulte, por entonces en Colonia.

Nadie podrá negarle a Barion la constancia y la fidelidad, desde luego, y como Schmitt también conoció la marginalidad tras 1945, después de haber trabajado con él en la Akademie für deutsches Recht durante el régimen nazi. Separado de todo oficio religioso, siempre en tensión crítica con la Iglesia, Barion se convirtió en un crítico despiadado del concilio Vaticano II. De hecho, cuando preparó el volumen de homenaje a Schmitt, *Ephirrosis*, se reservó su lugar en el mismo con un escrito contrario al concilio[9]. Fue el quinto de sus informes sobre el asunto, muchos de ellos publicados en la revista *Der Staat*. En este ensayo encontramos la señal que pone en relación la tercera síntesis de Schmitt, entregada al problema del gobierno mundial, con la teología política. En efecto,

8. Artículo que luego se reeditó en *Der Staat* 4 (1965), pp. 131-176.

9. «Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils», en H. Barion *et al.*, *Ephirrosis*, 2 vols., Duncker & Humblot, Berlin, 1968, pp. 12 ss.

se trata del problema de la relación entre el universalismo católico y el universalismo político imperial.

Apenas podemos referirnos a este trabajo, pues en él aplicó Barion las enseñanzas de Schmitt, en el sentido de un decisionismo cuya consecuencia más clara era una firme hostilidad frente al movimiento ecuménico. De hecho, Barion mostraba que el concilio Vaticano II, al rechazar que la propia Iglesia tuviera una orientación política, en realidad se entregaba a los supuestos de un cosmopolitismo liberal, y con ello apostaba por una teología política de ámbito mundial. Así que, a fin de cuentas, el concilio hacía lo contrario de lo que afirmaba. Asumía el triunfo de la leyenda de la imposibilidad de una teología política católica para realizarla impunemente, pero ahora al servicio de las potencias democráticas-liberales, cuyos supuestos de libertad, de democracia, derechos humanos y crecimiento económico no sólo elevaba a sentido común humano, sino a posiciones morales que concretaban el sentido de la creación divina[10]. Éste era el contenido del capítulo del concilio destinado a «De vita communitatis politicae»[11]. Allí se recomendaba «la aspiración mundial a un orden político que proteja los derechos humanos, la exigencia de co-formación de la vida política, la sensibilidad para con las minorías, el esfuerzo en favor de la tolerancia y la igualdad de derechos»[12]. Con ello, la Iglesia católica en verdad no hacía sino ofrecer un programa de mínimos que podría ser el de las Naciones Unidas. Al impulsar este gesto, la Iglesia abandonaba su espacio eclesial para hablar de política con un lenguaje que, a los ojos del grupo de Schmitt, sorprendía por su ingenuidad, su abstracción y su confusión. Mientras esta dimensión político-normativa se cumpliera, el creyente tenía el deber añadido de obedecer en conciencia al régimen político legítimo. Frente a los regímenes que no cumplieran este arsenal normativo, el creyente podía sentirse apoyado por la ley natural y la ley evangélica en su derecho de resistencia. Puesto que las bases normativas afectaban a la totalidad de la creación humana, era inevitable reconocer como meta final la formación de una humanidad civihzada, amante de la paz, benefactora con respecto a todos, al servicio de la familia humana general e implicada en la superación del

10. *Ibid.*, p. 26.

11. Cf. *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II: Constitutiones, Decreta, Declarationes*, Roma, 1966. El capítulo «De vita communitatis politicae» se encuentra en la «Constitutio Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis», *Gaudium et spes*, de diciembre de 1965, EM, N.os 73-76, pp. 800-809. Barion se basa en el § 74 de este capítulo, pp. 801-803, y reproduce el texto en un apéndice de su artículo citado.

12. H. Barion, *loc. cit.*, p. 23.

Estado nacional en una condición civil mundial[13]. La doctrina, apoyada por la encíclica *Mater et magistra* de Juan XXIII, implicaba una crítica «al ídolo de la soberanía del Estado, a la idea de este dios mortal, como dijo Hobbes», cuya pervivencia constituía un obstáculo para la fundación de una organización mundial política efectiva[14].

Estas palabras conciliares resonaban con fuerza entre los amigos de Schmitt, pues desautorizaban la catolicidad de los capítulos sobre la soberanía incluidos en *Teología política I*. En ellas quedaba claro que la Iglesia se entregaba a la defensa del ideario de los ganadores de la segunda guerra mundial, y aceptaba la hegemonía del liberalismo y de la sociedad burguesa. A pesar de ello, y de forma contradictoria con el liberalismo, el concilio Vaticano II seguía afincado en la idea del bien común como el *telos* de la comunidad política. En el fondo, para el canonista Barion y para el jurista Schmitt, las declaraciones conciliares debían sonar como una defensa del liberalismo sin liberalismo y de la autoridad política sin Hobbes. Además, se presentaban como afirmaciones válidas para la totalidad de la tierra, pero no desde el punto de vista eclesiástico, sino político. En realidad, las declaraciones conciliares no se fundaban en citas ni testimonios evangélicos[15]. En suma, la Iglesia católica se pasaba a los poderes mundiales imperiales que venían siendo los enemigos de todo lo que significaba el pensamiento de Schmitt desde los años veinte. El concilio, en resumen, configuraba una utopía cosmopolita de naturaleza teológica política.

Ante los atónitos ojos de Schmitt, este paso implicaba un retroceso histórico de la Iglesia semejante a la aceptación del conciliarismo por parte del concilio de Constanza. Como éste generó la ruptura de la unidad católica, parecía fácil pensar que el nuevo paso en falso implicaría la disolución del papel específico de la Iglesia, entregada de pies y manos al criptomodernismo. Útil para neutralizar el sentido político de Europa, representado por los hombres como Schmitt, esa teología política progresista se veía como la semilla de una actitud profética que haría del cristianismo un alimento intelectual para la emancipación de los seres humanos de la pobreza, la tiranía y la desigualdad. Tras el concilio venía J. B. Metz, y luego la teología de la liberación. Frente a esta deriva, que implicaba a sus ojos una regresión hasta las etapas primarias de la formación de conceptos teológicos, Barion hizo valer la teología científica y exigió que el concilio se hiciera la pregunta por la fiabilidad de

13. *Ibid.*, p. 27.
14. *Ibid.*, p. 28.
15. *Ibid.*, p. 30.

la revelación que aceptaba como soporte de la nueva doctrina conciliar. Con vivo desprecio habló de la diferencia entre la palabra profética y el aplauso conciliar de algo que parecía más bien la *volonté générale*. Mientras que su dimensión revelada no se demostrara, el concilio no pasaba de ser un «pastiche profético» que merecía por todo comentario una vieja sentencia del compañero de los primeros días dadaístas de Schmitt, Hugo Ball, que rogaba encarecidamente a Dios que nos librara de los profetas. Barion no era un dadaísta, sin embargo. Gustaba de verse como correcto canonista y por eso se limitaba a pronunciar, como nuestro antepasado el canonista Álvaro Pelayo, un planto por la Iglesia. Así que se limitó a citar a Ezequiel, ese pasaje (cap. 19) sobre los príncipes de Israel en el que se cuenta la historia de una decadencia y de una despedida. «No volverá a tener su rama fuerte, su cetro real», concluye este relato acerca de una vid que ha sido arrancada con furor y ha quedado en el desierto, reseca. Sin duda, la historia se aplicaba a la evolución de la Iglesia. El versículo que Barion cita con literalidad describe bien su posición y dice así: «Esto es una elegía y de elegía servirá»[16].

La Iglesia había caminado en sentido contrario al ensayo de Schmitt sobre *Catolicismo romano y forma política*. Ése era el asunto. Con ese conocimiento propio de los testigos oculares de las cosas, Barion recordó que si alguien quería comprender lo que había pasado, debía entrar en polémica con el «ataque parto» que Peterson dedicó a Schmitt en su trabajo *El monoteísmo como problema político*. Así que en este trabajo sobre el concilio Vaticano II de Barion encontramos el *arcanum* que llevó a Carl Schmitt a sentir la necesidad de criticar a Peterson. Pues ese concilio Vaticano II no se podía comprender sin la obra de Peterson. Fue su rechazo científico de toda teología política lo que decidió a amplios sectores del clero y, finalmente, a la jerarquía de la Iglesia contra las posiciones de Schmitt y Barion. De hecho, el elogio de la forma política del catolicismo romano que había emprendido Schmitt en los años veinte, se consideró válido hasta 1958, año de la muerte de Pío XII. El *aggiornamento* de Juan XXIII implicaba una retirada de todo lo que Carl Schmitt había elogiado. Ahora, lo defendido de forma sincera por el jurista del *Reich* parecía un «error histórico» a los ojos de la nueva doctrina de la Iglesia. Sin embargo, en una actitud más bien liberal, Schmitt no se resignó ante la decisión de la autoridad religiosa legítima. No fue contra el papa de forma directa, pero la resistencia contra el concilio Vaticano II decidió su trabajo. Su megalomanía quizá no esté justificada,

16. «Planctus est, et erit in planctum!», *ibid.*, p. 58.

pero resulta evidente. La línea teórica del Vaticano II iba dirigida contra sus propias posiciones filosóficas. Y la derrota empezó con un trabajo de Peterson de 1935, el ataque parto, cuyo éxito —la formación de la leyenda de la imposibilidad teológica de la teología política— el propio Schmitt reconocía. La flecha estaba todavía clavada. Este ensayo era un acto de reflexión final. En el instante de morir teóricamente, Schmitt analizaba la flecha que lo había matado. El futuro era de la cristología política, es decir, de una teología política de la liberación a lo Metz. Schmitt sabía de qué hablaba.

2. ERIK PETERSON

No puede sorprendernos, después de lo dicho, que Schmitt hiciera un homenaje a Barion atacando a Erik Peterson. Para canalizar esta pulsión de cerrar las viejas cuestiones pendientes, y de explicarse la derrota señalando a los traidores, resultaba indiferente que el objetivo de sus ataques, el teólogo católico Erik Peterson, llevara una década muerto. También pareció irrelevante a Schmitt relatar algunos hechos, como su amistad con quien en 1930, y quizá por influencia suya, se había convertido al catolicismo. Pues lo que llevó a Peterson a dar este paso fue reclamar para el catolicismo un sentido de lo público que alejara a los creyentes de los abismos de soledad e invisibilidad que habían traumatizado al último de los escritores luteranos, a Søren Kierkegaard, quien para Peterson pronto pasó a ser el apóstol de los nuevos católicos.

En efecto, el filósofo danés había sido objeto de lecturas por parte de Schmitt y, reflexionando sobre su caso, no sólo había identificado el problema de la necesidad pública del instituto eclesiástico, sino también la centralidad de la decisión y del caso excepcional. Kierkegaard era el teólogo luterano citado sin nombrar en *Teología política I*. El salto mortal a una relación absoluta con lo absoluto, ahora secularizado, le ofrecía a Schmitt la estructura del reconocimiento de la soberanía. En suma, Kierkegaard había llevado al luteranismo a su última posición. Su crítica a la Iglesia luterana danesa sólo dejaba un camino abierto ante la sincera conciencia de un cristiano que quisiera ser algo más que un solitario: la conversión al catolicismo. Peterson había sido su primer discípulo por este camino, pero ya Schmitt había puesto a los espíritus de la época ante la necesidad de dar ese paso. Para un observador del flujo subterráneo de las corrientes espirituales, para alguien que guardaba los *arcana* del siglo, como siempre se vio Carl Schmitt, resultaba obligado pensar que aquella conversión no se podía haber consumado sin el influjo de

su obra. Nosotros, sin embargo, debemos recordar aquí al otro amigo de Peterson, Theodor Haecker, traductor de Kierkegaard y del cardenal John Henry Newman, que ya se había convertido al catolicismo en 1921 y que quizá sea uno de los elementos intelectuales más influyentes en el joven Schmitt.

El mismo Peterson hizo un balance de su propio caso y cifró su experiencia en el ensayo «Kierkegaard und der Protestantismus», de 1948[17]. Como muchos de los suyos, este trabajo de Peterson constituye un balance sobre la historia espiritual alemana en su conjunto. El relato, aunque sumario, no es menos espectacular y de él se deriva la legitimidad de la conversión al catolicismo impulsada por el autor. Sólo podemos esbozarlo aquí, pero no será inútil hacerlo. Algunos elementos resultarán relevantes para definir el ámbito de cuestiones que dan sentido a la obra de Hans Blumenberg. Pues en efecto, la clave residía en que, mientras que Lutero tenía una concepción *nominalista* de la gracia, Kierkegaard procedía de la comprensión pietista que se atenía a la doctrina católica de la ciencia infusa. Estas dos concepciones alemanas de la espiritualidad eran de tal forma contrarias, que una de ellas, el pietismo, en verdad ya ponía en el camino del catolicismo pues vivía de sus ecos. Por el contrario, al reducir la gracia a simple favor de Dios, completamente ajeno a las obras humanas, el luteranismo se atenía a una Voluntad absoluta que, desde su autoridad, juzgaba y sentenciaba acerca de los salvados y los condenados. *Auctoritas, non veritas facit salutem*, parece decir el esquema luterano, que hace del otorgante divino de la gracia la primera autoridad absoluta en el sentido hobbesiano, completamente desvinculada de todo orden, salvo del de su propia voluntad[18].

Tendríamos aquí ya operativo el nominalismo de la sentencia de salvación, en tanto expresión de una decisión desvinculada, soberana en el sentido moderno. Frente a esta concepción luterana, el pietismo continúa pensando en términos de gracia infusa y recomienda la experiencia de una decisión que ponga al individuo ante Dios, de tal manera que suture la dualidad misteriosa entre el pecador en este mundo visible y el salvado en el mundo invisible. De ahí la necesidad de la imitación de

17. Originalmente editado en *Wort und Wahrheit* 3 (1948); luego se volvió a editar en *Marginalien zur Theologie*, München, 1956, pp. 17-27.

18. Antonio Rivera ha dedicado un extraordinario libro a esta problemática. Cf. su *El dios de los tiranos*, Almuzara, Córdoba, 2007, donde muestra la afinidad electiva entre el Dios de la Reforma y el absolutismo político. De hecho, la estructura de la Reforma es propiamente la renovación de lo político como valor absoluto. Ésta es la tesis final de Carl Schmitt, al hacer del pensamiento de Hobbes la perfección y culminación de la Reforma.

Cristo, la afirmación de la ecuación entre vida profana y vida de sufrimiento y de martirio con Cristo, tan lejana de la *sola fides* salvadora. En este sentido, el cristiano pietista es ante todo un mártir, mientras que el cristiano luterano, como el súbdito del *Leviatán* de Hobbes, es quien confiesa su fe en Cristo. Por eso, la cólera de Kierkegaard estalló cuando el crítico Martensen llamó *testigo de la verdad* al bien instalado y burgués obispo de Copenhague. Peterson apreció que el danés «se revolvía contra un cristianismo para el que no existía el concepto de lo santo». En suma, Kierkegaard, lejos de ser un defensor del luteranismo, era su víctima y la sentencia se había consumado cuando Karl Barth le retiró el nombre en su tardía *Historia de la teología protestante*[19]. La conclusión se hacía explícita: el existencialismo había traicionado a Kierkegaard, pero con ello había logrado eliminar sobre todo una noción apropiada de la existencia misma.

Estas ideas ya estaban en los tratados que Peterson escribió para despedirse del luteranismo, en los que no podemos entrar aquí. Bastará decir que en ellos ya insistía en la misma línea de la filosofía de Kierkegaard y en sus categorías críticas. La teología dialéctica protestante de K. Barth le parecía encerrada en la oferta de meras posibilidades sobre las cuales siempre puede ejercerse la ironía, pero ninguna de las cuales, por eso mismo, podía convertirse en una «verdad existencial», ni alcanzar la «humana seriedad real». Esta objeción, que procede de su tratado «Qué es teología»[20], ya era propia de Kierkegaard. El dialéctico nunca está ahí, nunca decide, siempre es melancólico. Desde luego, el danés aplicaba esta metodología a las cosas del mundo, no a la fe y, por eso, aceptaba la dialéctica como esquema general de la ironía. Barth, confundiendo el terreno, aplicaba la dialéctica a lo que la excedía, a la fe. En realidad, al teólogo protestante entregado a su dialéctica le falta la fe, lo único que puede suplantar y poner fin a su continua interrogación. De esta manera, Peterson defendió la organicidad de la revelación, de la fe, de la obediencia concreta y vital a la autoridad concreta, capaz de atenerse a la definición del dogma. Frente al mito, que puede ser contado y variado, pues todo en él permanece como una cuestión abierta—reflexión que será importante en Blumenberg—, la teología supone una *scientia divina*, una participación en el Logos divino —sólo Cristo como Dios

19. E. Peterson, *Tratados teológicos*, p. 213 y nota 16 de p. 309.

20. «¿Qué es teología?», en *Tratados teológicos*, p. 15. Este escrito, que vio la luz en 1925, fue precedido por una aproximación al pietismo, que influye en el ensayo dedicado a Kierkegaard. «Das Problem der Bibelauslegung im Pietismus»: *Zeitschrift der Evangelischen Theologie* 1 (1923-1924), pp. 468-481.

pudo hablar de Dios y revelar lo que Dios es[21]— que se concreta en el dogma. Su contenido ha de ser aceptado con toda la seriedad existencial mediante la estricta obediencia. Kierkegaard llegó a la frontera de esta tierra prometida, pero no entró en ella. Mostró que la dialéctica teológica es nada, porque «se sustrae a la obediencia de la Verdad en el sentido en que la postula el dogma». Mas él no dio el paso porque no era un teólogo, sino un escritor.

Aquella organicidad de revelación, de fe, de obediencia concreta a la autoridad concreta del dogma, caracterizaba a la teología como la ratificación de la revelación entre la primera y la segunda venida de Cristo. Esto quiere decir que sólo hay teología porque hay Iglesia. La teología no es un asunto de pensadores independientes ni cosa de liberales. A este punto dedicó Peterson el ensayo de 1929 titulado precisamente *Die Kirche*. La cuestión era importante para un hombre cercano a Schmitt, pues mostraba el paso desde el dogma al sacramento y, con ello, al derecho como algo constitutivo del catolicismo. En este ensayo se mostraba la dimensión escatológica de la Iglesia y se derivaba su existencia del fracaso del Reino de Cristo, consecuencia del desconocimiento judío del Mesías. Habrá Iglesia, por tanto, mientras los judíos no se conviertan, mientras los judíos y los cristianos no tengan un Mesías común. Tal cosa, desde luego, sucederá en la segunda venida. Lo que esto significara en 1929 no estaba al margen de la ambivalencia, desde luego, y la afirmación no quedaba exenta de consecuencias políticas. Sin embargo, el punto doctrinal quedó suficientemente claro. Sólo ante el rechazo de los judíos, los Doce recibieron la inspiración de dirigirse a los gentiles. Entonces se convirtieron en apóstoles. Este momento fundacional de la Iglesia, con la decisión de abandonar temporalmente el Reino, constituye el núcleo básico de toda secularización posterior. Su más íntima estructura implicaba la transformación de un pensamiento de la escatología en un pensamiento de las postrimerías. El primero se aplica al Reino, mientras que el segundo se aplica a todo ser humano. Uno tiene que ver con la liberación del pueblo elegido, mientras que el otro está implicado en la liberación del alma. Este paso llevó consigo una moralización de

21. Este punto es el decisivo: «No hay teología entre los judíos y los gentiles, sólo hay teología en el cristianismo, y sólo en el supuesto de que el Verbo encarnado habló de Dios [...] Teología en sentido verdadero la hay sólo desde que el Verbo encarnado habló de Dios» (*loc. cit.*, p. 25). Sin duda, el uso de la palabra «concreta» de forma reiterada será muy decisivo para la convergencia de pensamiento de Schmitt y Peterson durante esta década: «La teología es ratificación concreta de lo que el Logos de Dios ha hablado concretamente de Dios, de modo que hay revelación concreta, fe concreta y obediencia concreta».

los conceptos religiosos. La estructura de la moralización implicó una mundanización, pues supuso la apuesta por la duración. Tales sucesos tuvieron lugar en el tiempo que va desde el concilio de Jerusalén a la *Primera carta a los Corintios* de Pablo, y se originó a partir del milagro de la *glosolalia*, la renuncia al hebreo como lengua sagrada, y la empresa de comunicar la palabra a los gentiles en el idioma de la *koiné*.

Las consecuencias del argumento de Peterson resultan radicales. La primera y principal, que Cristo no había fundado la Iglesia. Él predicó el Reino a los judíos, no la revelación a los gentiles. Jesús no instituyó obispos ni sacerdotes. Sólo eligió a sus doce discípulos. Sólo estos Doce, cuando dejaron de ser los jueces de las tribus de Israel elegidos por el Mesías, para convertirse en apóstoles inspirados por el Espíritu Santo, fundaron la Iglesia y su estructura. Como había dicho el Schmitt que era admirador de Th. Däubler —como lo era el mismo Peterson y el círculo de Th. Haecker—, el derecho tiene un origen pneumático, procede del Espíritu y del acto de su inspiración por el que los Doce se convirtieron en apóstoles[22]. Con ello, la delegación jurídica sobre el Reino que los Doce recibieron de Jesús se concretó en la capacidad innovadora de los apóstoles sobre la ordenación de la Iglesia. Ellos tomaron decisiones legítimas porque tenían una doble base: la delegación jurídica directa de Cristo y la inspiración del Espíritu. Ésa es la doble legitimidad de la Iglesia visible[23]: la jurídica del poder de los Doce y la carismático-neumática de los apóstoles inspirados. Con ello, la especial síntesis que Max Weber había reconocido en la Iglesia, capaz de conciliar derecho y carisma, no era un hallazgo histórico, sino la esencia misma de la fundación. Aquí residía la superioridad del derecho eclesiástico, que generaba una visibilidad institucional para el Espíritu, bien lejos de la especulación sin fin de la gnosis.

Y por eso, la Iglesia, según la fórmula «Ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros», que calca la declaración política de «Parece a la asamblea y al pueblo», procedente de la *polis* griega, sigue teniendo legitimidad para tomar decisiones dogmáticas, que continúan las decisiones de los apóstoles inspirados. Esta legitimidad hace de ella un instituto con autoridad, con estabilidad de la jerarquía, con dogma, con sacramentos

22. E. Peterson, *Tratados teológicos*, p. 197. En la carta, realmente emocionante, dirigida a Jacobo Hegner al cumplir sus setenta años, se cita al círculo de amigos y entre ellos está Daubler, el gran bebedor. «Entonces la discreción tomará el lugar de la individualidad y solo un acento distinguirá al uno del otro». Recomiendo la lectura de esta carta, en la que se pretende definir el sentido del oficio del impresor. Cf. *Tratados teológicos*, p. 244.

23. *Ibid.*, p. 306, nota 12.

y con derecho, con culto público que se niega a quedar reducido a una mera celebración mistérica. Por eso, Peterson concluía que «la Iglesia está más cerca de formaciones políticas, como el Reino y la *polis*, que de ligas libres y asociaciones». Ni consiste en una pura formación «religioso-política unívoca como el Reino mesiánico de los judíos», ni es una libre asociación, como una secta liberal. Por mucho que el Estado democrático laico imponga su separación con la Iglesia, y la obligue a renunciar a su condición jurídica pública, de tal manera que sus actos sacramentales no sean reconocidos como jurídicamente válidos, la Iglesia nunca podrá renunciar a la publicidad que implica el poder de establecer dogmas. Al respecto dijo Peterson en una nota perdida de su trabajo *Die Kirche* de 1929: «La Iglesia deja de ser una entidad 'pública' en tanto renuncia a pronunciar decisiones dogmáticas. La renuncia a la condición 'pública' del concepto de Iglesia incluye la otra: la renuncia a la posibilidad de una 'actividad pública'. Las consecuencias políticas y nacionales que una tal evolución traería para Alemania no serían de poca monta»[24]. En la Iglesia, por tanto, caben conceptos tan importantes como «política y poder». Esa ambigüedad le es constitutiva y procede tanto de su vínculo con el Reino como de su transformación en Iglesia. Y su aspiración última es que «sea bienaventurado también Israel»[25].

En estas razones de Peterson en favor de la visibilidad de la Iglesia, y de su naturaleza pública, descubrimos posiciones parecidas a las

24. *Ibid.*, p. 306. La otra opción era convertirse en una secta, que era lo que pasaba a la postre con la religión luterana. Ahora bien, una secta no podría tener poder suficiente para enfrentarse a un régimen político. De ahí la desprotección del cristianismo en Alemania frente a los poderes emergentes de los nazis. La confesión protestante convertida en secta no pudo hacerles frente. La correspondencia entre Peterson y Harnack en este sentido es determinante. Harnack parecía aceptar el destino. Tras el régimen de Hitler, la resignación no estaba tan justificada, pero ya venía operando desde tiempo atrás y nadie pudo hacer nada por contrarrestarla.

25. *Ibid.*, p. 201. La transformación del Reino en Iglesia —y de la escatología en postrimería— constituye justo el paso que desprecian los gnósticos y por eso ellos rechazan todo compromiso moral y se concentran en la identidad del tiempo del cosmos y del tiempo de la vida, por decirlo con Blumenberg. Encerrados en su escatología, pero sin contacto con el pueblo judío y su noción de Reino mesiánico, los gnósticos prefieren una escatología particular y acelerada, de naturaleza sectaria y cuya realidad es una fuga continua en la teoría como instrumento de separación del mundo y de su emancipación. Las observaciones sobre la gnosis de este ensayo son muy interesantes y se deberían poner en relación con la renovación que este tópico encontrará en la obra de Eric Voegelin. Y es muy relevante esta nota, dejada como por un azar, que dice: «El *Marción* de Harnack es particularmente instructivo a este respecto: un protestantismo que declina toda relación con la Iglesia católica acaba siendo una reproducción de la prototípica solución de Marción» (*ibid.*, p. 307, nota 13).

schmittianas, desde luego. Para un lector de estos ensayos de Peterson, resulta fácil descubrir la sintonía teórica con el pensamiento schmittiano tal y como se había ofrecido en *Catolicismo romano y forma política*. Todavía en el año 1932, cuando Peterson publicó su correspondencia con Adolf Harnack, insistió sobre la imposibilidad de que la Iglesia protestante tuviera una dimensión pública por la falta de dogma y no vio otra salida que su disolución en el «espiritualismo y una mística secularizada»[26]. Entonces volvió a emplear la expresión «teología política», en una nota que le reprochará Carl Schmitt[27]. Sin embargo, todo era un malentendido que fue abordado con sencillas palabras por Karl Löwith cuando dijo: «Ante católicos, como en el caso de mi amigo Erik Peterson, Schmitt teñía sus ideas sobre el Estado con un baño de autoridad católica. [... Sin embargo,] Peterson y Schmitt hablaban claramente el uno en favor de la Iglesia, el otro en favor del Estado»[28]. Esto es exacto. El interés de Schmitt era transferir la forma política y jurídica de la Iglesia al Estado. El de Peterson era, por el contrario, mantener la visibilidad de la Iglesia en su propio valor.

Cuando en 1933, en el inicio mismo de la dominación nazi, Peterson escribió su ensayo «Die Kirche aus Juden und Heiden» [La Iglesia de judíos y gentiles], en el que se desarrollaban estas ideas, dio el paso que

26. *Ibid*., p. 155.

27. *Teología política II*, p. 74 (en adelante: TP I o TP II, seguido de la página de la presente edición). En efecto, explorando las posibilidades de que el luteranismo pudiera volver a ser una Iglesia en el sentido antiguo, y así mantener una dialéctica con el catolicismo, Peterson expresa sus reservas de que este proceso puede proceder del campo espiritual y así encaminarse hacia un movimiento teológico. Barth había dado paso a una escatología directa que no era en modo alguno eclesial, sino gnóstica. En esta situación, Peterson no ignoraba que «las fuerzas políticas» en Alemania podían recurrir a la ordenación de Alemania en territorios episcopales, ofreciendo al luteranismo de nuevo una estructura de derecho público. Entonces podría surgir «algo que a veces se parezca a una explicación entre la Iglesia católica y la protestante». Pero éste sería un falso movimiento, que no estaría apoyado ni por el dogma ni por una condición eclesial. Sería una nueva *Kulturkampf*. Resulta claro que éste no es «el camino de una verdadera explicación entre la Iglesia católica y la protestante» (E. Peterson, *Tratados teológicos*, p. 157). Entonces escribió Peterson la nota a la que se refiere Schmitt: «Desde este punto de vista puede decirse que la discusión interconfensional en Alemania conserva un carácter real sólo en el terreno de la teología política». La nota es coherente con el texto: la teología política es política, no teología y, desde el punto de vista de la teología, es una medida irrelevante. Schmitt no tendría de que enfadarse. En el año 1935 Peterson no decía nada contrario a su posición, ni nuevo, al reconocer que la teología política era, desde el punto de vista teológico, imposible e improductiva. Nada que decir desde el punto de vista político, por tanto.

28. K. Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, La Balsa de la Medusa, Madrid, 1992, p. 111

lo alejaba de cualquier reconciliación con los nazis. Allí, comentando la *Carta a los Romanos*, y aunque sin eliminar por completo ciertas ideas antisemitas —hecho que recordó Löwith con un matizado reproche[29]—, defendió Peterson que los judíos seguían siendo el Pueblo elegido y que ese título jamás les sería retirado. La verdadera salud, la salvación —cuyos ecos grotescos se escuchaban en el saludo nazi— seguía viniendo de ellos. La palabra de Dios no había fracasado. La elección de Israel no había prescrito. «Israel es un sólido olivo», dijo entonces Peterson, provocando la irritación general. Sólo que se trataba de un Israel ampliado en el que también cabían los gentiles[30], pero sólo en la medida en que se considerasen un injerto. El gentil no podía tener acceso a la vida libre salvo por su entronque en el olivo de Israel. Por su parte, «el judío que no cree en Cristo sigue perteneciendo al noble olivo de Dios»[31]. Esto se dijo en 1933, y entonces se añadió: «los pueblos cristianos que pierden su fe llegan a un grado de salvajismo y vaciedad al que no pueden llegar jamás los judíos». Pronunciando una palabra que estaba muy presente en Calvino, Peterson dijo que la finalidad de la Revelación en su integridad consistía en que Dios pudiese aplicar su misericordia a todos, judíos y gentiles.

Una estructura común se desprendía de todo esto. Tanto judíos como católicos tenían por delante la esperanza del Reino. Para unos sería la primera venida del Mesías, para otros la segunda, pero para ambos estaría revestida de la gloria. Entonces, efectivamente, en el olivo del pueblo de Dios ya no se distinguiría por fin entre judíos y cristianos. Mientras tanto, ningún poder político podía ser sacralizado. Así que cuando en 1935 Peterson publicó el tratado *El monoteísmo como problema político*, fue suficiente proponer una nota final contra Schmitt para que todo se iluminara. Debemos decirlo: el ataque de Peterson fue considerado por Schmitt y los suyos como una traición, un asalto inesperado del aliado y del amigo. Con sutileza, vimos que Barion se limitó a decir que había sido un «ataque parto». Era una invocación al *arcanum* en el que hasta ahora figuraban unidos. Tras esta separación se ocultaba lo decisivo, el punto temporal de la gran inflexión, ese instante que exigía volver a 1933, al ingreso en el partido nazi tanto de Barion como de Schmitt, gesto que encerraba para ellos una sustancia política y una suprema verdad. Una que incluso los obligaba a expresarse en términos elegíacos en relación con la Iglesia equivocada del Vaticano II.

29. *Ibid.*, p. 117.
30. E. Peterson, *Tratados teológicos*, pp. 125 y 133.
31. *Ibid.*, p. 138.

Aquel paso no lo dio Peterson. Y no sólo se negó a darlo, sino que para explicarlo escribió su trabajo central, *El monoteísmo como problema político,* justo para separarse de los cristianos luteranos —*Deutsche Christen*— que habían doblado su rodilla ante Hitler. Para Peterson, con claridad, el luteranismo siempre había implicado una *política cristiana*[32] que hacía de la autoridad política una personalidad sagrada desde el punto de vista religioso. La historia de Prusia no desmentía este enunciado. Sin duda, esta sacralización de la autoridad política —sacerdote, obispo y rey— sepultaba la originaria posición de Lutero, que había entendido el poder como la espada de la cólera de Dios, la furia con la que los malos castigan a los malos, una realidad con la que ningún ser humano puede vincularse de forma afectiva. A lo sumo, la autoridad política era necesaria para producir la paz en un mundo violento. En medio de la paz, el cristiano solitario podía buscar en la interioridad de su alma la gracia de la salvación. Sin embargo, el propio Lutero olvidó su propia posición originaria tras los sucesos de la guerra de los campesinos. El resultado se ha estudiado con detalle. Nadie puede olvidar que la confesionalización —la afirmación de la sacralidad del orden político— era una innovación reformada y que tuvo como consecuencia todos los saberes disciplinarios de la Modernidad[33]. La posición católica era muy otra y Peterson se empeñó en definirla e identificarla, disputándole a Schmitt el monopolio hermenéutico de la forma política católica.

La tesis implícita en las posiciones de Peterson decía que aquellos católicos que habían dado el paso en favor de Hitler, en el fondo, se comportaban como luteranos al dotar al poder político de componentes religiosos. La doctrina católica no podía consistir en este sometimiento del orden religioso al orden político. No lo había sido desde san Agustín. Los vínculos que asociaban el poder político romano de Augusto con el cristianismo eran fragmentarios, circunstanciales y, en suma, se reducían al sincronismo del *Evangelio de Mateo*, que hace coincidir el *kairós* del nacimiento de Cristo con el reino de Augusto. En todo esto no había sino pura accidentalidad. Sólo mucho después del Evangelio, y contra su

32. Merio Scatola ha abordado este tema con lucidez en su *Teologia Politica*, il Mulino, Bologna, 2007, pp. 113-121.

33. Para este asunto debe verse J. M. Headley, H. J. Hillerbrand y A. J. Papalas (eds.), *Confessionalization in Europe, 1555-1700*, Ashgate, Aldershot, 2004, con un impresionante conjunto de contribuciones sobre el tema hasta el desmantelamiento del concepto y la emergencia de la diferencia privado-público. M. Stollais no ha dejado de referirse a este tema en su primer volumen de su importante *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, Beck, München, 1988, en el capítulo IV dedicado al *ius publicum Imperii Romano Germanici*, en el punto 5.1 sobre confesionalización y constitución imperial.

espíritu, este sincronismo fue dotado de relevancia hermenéutica y política. Esto ocurrió a partir de la carta de Melito a Marco Aurelio[34]. Para Melito, lo decisivo consistía en recordar que desde Octavio, y *porque en su reinado había nacido Cristo*, el Imperio romano había vivido la feliz circunstancia de crecer en brillo y prestigio (*Glanz und Ruhm*) y no ser asaltado por ninguna desgracia. Así que el escritor apologeta sugería al sabio emperador que no debía molestar a los cristianos. Como se ve, las dos palabras centrales del Imperio eran las que Schmitt proponía como elementos propios de la forma política que había encarnado el catolicismo romano. Era la específica transferencia de los frutos católicos sobre el Imperio. Schmitt hacía pie en esta tradición retórica.

El argumento fue usado por Orígenes contra Celso (II, 30) y ahora se desplegó en el sentido de que la unidad política de Octavio *resultó una necesaria preparación* para el mensaje evangélico: «¿Cómo habría sido posible que una doctrina pacífica como la del cristianismo pudiera ganar poder, si no le está permitido defenderse de los enemigos, a no ser que se hubiera logrado en todas partes de la ecúmene, junto con la venida de Jesús, una transformación hacia lo más civilizado?». Éste fue el argumento que transformó el sincronismo temporal en relación esencial entre Imperio y cristianismo. Así que el Imperio romano de Augusto habría cumplido la función de producir la paz y resolver el conflicto que implicaba el pluralismo de las naciones. Mas esto era necesario para la Iglesia, porque el mensaje de paz del Evangelio sólo podía comprenderse bajo las condiciones de paz impuestas por el Imperio romano. Con ello, el cristianismo parecía vinculado a la existencia política del Imperio romano. Ésta fue la línea que siguió Eusebio de Cesarea, quien ya es caracterizado como «un

34. El análisis de este período fue impulsado por Erik Peterson en su trabajo «Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums», editado en la revista de Th. Haecker, *Hochland* 2 (1933), pp. 289-299, ahora reeditado en Jacob Taubes (ed.), *Religionstheorie und politische Theologie*, vol. 1: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Schöningh/Fink, Paderborn/München, 1983, pp. 174-180. Entonces, se citó expresamente a Carl Schmitt y su campo teórico y se dijo de la teología política que «según su esencia es una parte fundamentalmente no de la teología, sino mucho más del pensamiento político». Como vemos, se trata de la tesis que había propuesto Karl Löwith. Y no sólo esto, sino que añadió que «es mirada por los teólogos claramente con desconfianza y en su naturaleza por lo general herética, aunque resulta expuesta por los políticos con una siempre repetida y creciente confianza». Cf. *ibid*., p. 174, y también p. 180. Curiosamente, Schmitt no se refiere nunca a este ensayo, en el que Peterson dejó claramente expuestos sus puntos de vista en el momento de la instauración del poder nazi. Así que no fue una traición, ni un ataque parto, sino la defensa de su punto de vista de teólogo, contra el retórico político Schmitt, quien camuflaba su posición teológica para imponer su punto de vista político a la teología.

publicista teológico-político», como un claro antecedente de Carl Schmitt. Sólo él vería cumplido en Constantino lo que se había iniciado con Octavio. El César cristianizado era la otra cara de un Cristo romanizado. Frente a este argumento, que surge de una interpretación del sincronismo de *Mateo*, Peterson propuso observar el sincronismo de *Lucas*, que hace venir a los reyes orientales, antirromanos y rebeldes, hasta Belén para adorar al Niño. Esta línea oriental y antirromana de recepción del Evangelio llegaría hasta Manes, que con motivo de aquellas asociaciones de los apologetas romanos veía en peligro la universalidad del mensaje cristiano. Así que los sincronismos daban para mucho. Sin embargo, frente a las dos herejías alternativas, la de una teología política romana y la de un maniqueísmo oriental, la ortodoxia católica de la Trinidad ni renunciaba al universalismo cristiano ni dejaba de reconocer una virtud moral y política universal compatible con la verdad del cristianismo. Ni se vinculaba al imperio político ni al dualismo rebelde, antipolítico y gnóstico.

Y esto es lo que ahora reconocía el concilio Vaticano II, que apostaba así por la Iglesia de Peterson y Th. Haecker, la que no había cedido al nazismo. Toda esta historia determinaba la constelación intelectual de 1970, aunque Peterson ya estuviera muerto. Con ello, en el ataque schmittiano que encerraba *Teología política II* se abordaba de nuevo la justificación de la vieja decisión frente al testigo más incómodo, aquel que había mostrado que el catolicismo no podía reconciliarse con Hitler, y que, sin rechazar un sentido de lo *público* para la Iglesia, negaba la forma de la teología política para realizarlo. Para desolación de Schmitt, además, ese camino era ahora formalmente renovado e impulsado por la Iglesia. Así que, en su respuesta, Schmitt le devolvió la sospecha a Peterson. Al rechazar toda implicación política directa, toda relación con la visibilidad del representante político soberano, el converso Peterson en el fondo se comportaba como un luterano *originario* más, con su desprecio del poder secular. El malentendido parecía ingente, doble, multiplicado. Peterson sugería que sólo el luteranismo inane, individualista y convertido en una mera sentimentalidad liberal, implicaba una teología política en tanto consagración de un soberano que reocupaba el espacio otrora público de la Iglesia. Schmitt sugería que Peterson en el fondo seguía siendo un luterano espiritualista y por eso rechazaba toda teología política y toda implicación de la religión con el poder de este mundo. Lo más grave de todo era que, para Schmitt, el concilio Vaticano II se lanzaba también por la senda del liberalismo protestante, de la independencia de la Iglesia respecto del poder político y de la falta de compromiso del cristiano con un orden político basado en el *nomos*, en el espacio, en la geoestrategia, en la soberanía y en la autoridad.

Vemos así que esta polémica doctrinal ni era trivial ni un mero asunto del pasado. La hostilidad de Schmitt no era puramente arqueológica ni histórica y desde luego no se reducía a lo personal, a pesar de que el dolor propio resultaba demasiado transparente. La necesidad de defender el papel histórico de su *alter ego*, Eusebio de Cesarea, el «peluquero teológico del emperador» —en frase de Franz Overbeck, el amigo de Nietzsche y de Burckhardt[35]—, implicaba la alusión de que Schmitt había sido el peluquero teológico-político del *Führer*. Sin embargo, para Schmitt además se mezclaba el asunto crucial, el decisivo en la época de la guerra fría: él había recibido esta denuncia del autor que inspiraba el concilio Vaticano II, cuya función también podía ser descrita como la de ser el peluquero teológico de la dominación mundial del liberalismo americano. La derrota era amarga. El momento del nuevo catolicismo no pasaba por Schmitt. Éste no podía aspirar a ser el pensador católico por excelencia, ni a esgrimir un *ius reformandi* que permitiera al soberano definir el sentido histórico del cristianismo correspondiente a esta fase final de la lucha de clases que era la guerra fría. Y ese resultado era tanto más desesperante por cuanto a la izquierda se alzaba un nuevo sentido de la teología política, basada en un sentido escatológico, destinado a retirar toda justificación a los órdenes caducos de la injusticia y de la opresión, y destinado a fundar una democracia sostenida por la justicia. En el fondo, la obra de Peterson había servido para impedir una teología política conservadora, pero parecía alentar la teología política progresista de J. B. Metz. Al margen de la doctrina de la Iglesia, entonces, emergía una teología política de izquierdas que integraba perfectamente la leyenda teórica de Peterson. Era la consecuencia de la falta de compromiso de la Iglesia con la política de Hobbes, que había sido en el fondo su propia política. Para Schmitt, todo esto significaba el compromiso de la Iglesia con la izquierda. Metz era el testigo de esta implicación. Frente a este desplazamiento de la Iglesia hacia la falta de compromiso, y de hecho hacia la izquierda, Schmitt dejó oír su voz. Ahora debemos comprenderla en lo que tiene de propia. Pues sin duda, con el abandono del concilio Vaticano II y con la nueva situación mundial, no cabe duda de que ha vuelto a tener su oportunidad.

35. Para las relaciones de Schmitt con esta línea de pensamiento de Burckhardt, se puede ver mi libro *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, sobre todo en el capítulo dedicado al lenguaje del Imperio.

3. SCHMITT

La sutileza de las posiciones de Peterson y de Schmitt fundaba la verosimilitud de las acusaciones recíprocas. Aquí, en estos terrenos, nada es inequívoco y el lector poco atento corre el peligro de la confusión. Sin embargo, en algún sitio debían hacer pie las diferencias y las hostilidades. Este suelo rocoso es el que se debe identificar aquí. Para ello hemos de partir del primer ensayo de *Teología política*. Pues aquí están ya claras ciertas cuestiones. Por ejemplo, que el Dios de la teología política parece cercano al de cierta *potentia absoluta*. En primera instancia no se parece al Dios católico, que siempre se mantiene como una *potentia ordinata*. Sólo aquel Dios absoluto puede decretar un nuevo orden desde una soberanía trascendente, sin sentirse vinculado al viejo orden. Sin embargo, no debemos olvidar que lo hace para garantizar el orden y la unidad. Así que incluso el Dios de la teología política es una potencia absoluta *limitada*, concreta, excepcional, pues sigue vinculado a los fines últimos ordenados de la creación. Conserva intacto su poder absoluto para intervenir en el mundo, y ningún elemento del orden natural puede serle coactivo, pero sólo ejerce aquel poder para reponer y mantener ese mismo orden natural.

Desde este punto de vista, y respecto a la simetría estructural entre los conceptos teológicos y los conceptos políticos, la noción de soberanía —ya sea de la revolución o de la contrarrevolución, esto es lo mismo— es analógica con la noción de *potestas absoluta dei*. Pero en la medida en que era una *potestas exceptionalis*, se debía identificar de forma adecuada no tanto su decisión por la excepción, que era su dimensión de poder propio y absoluto, sino su finalidad. El punto es muy sutil y dice que lo absoluto es el poder de decidir la excepción, no el uso del poder en la situación excepcional, que sigue siendo ordenado a un fin que es el bien común. Para Schmitt no cabía duda de que ni siquiera en el caso absoluto excepcional se perdía de vista el orden, el *telos*: el mantenimiento de la unidad de la comunidad humana. De la misma manera, el Dios que interviene en el mundo mediante un milagro lo hace para reconducir la creación a su fin final. Por tanto, la pregunta estructural de la teología política no era tanto acerca de la diferencia entre potencia absoluta y ordenada. El soberano era ambas cosas a la vez. Lo decisivo era interrogarse por la potencia, por el poder. ¿Qué tipo de poder podía garantizar el orden, la unidad del cuerpo político? Ésa era la cuestión. Y Schmitt contestó que sólo un soberano personal.

En efecto, lo que estaba en juego en la disputa no era si la teología tenía efectos políticos, ni si la Iglesia católica podía reconocer o descono-

cer un régimen político. No era relevante para la polémica que la Iglesia católica hubiera firmado un concordato con Hitler o hubiera dejado de hacerlo. Lo decisivo era preguntarse por un representante político *capaz de ejercer la potencia* a la manera del Dios de los milagros. Éste debía ser capaz de romper el orden de la creación en el mundo para mantener el orden de la creación del mundo. Su implicación con el mundo y sus metas era tal que a veces se veía obligado a recurrir a su potencia absoluta. Además, formaba parte de su potencia absoluta decidir cuándo lo hacía. La cuestión era si este esquema de pensamiento podía jugar en la política. Si un soberano, vinculado a los fines de la unidad de la vida social humana sostenida por una idea de justicia, podía irrumpir con su potencia absoluta excepcional para garantizar justo aquellos fines. La pregunta entonces se limitaba a esto: ¿quién podía operar de forma excepcional y soberana para transformar el orden viejo en un orden nuevo? Y esta pregunta aludía a algo sencillo: ¿podía ser ya la Iglesia católica el poder soberano en este sentido? ¿Había podido mantener la unidad del cuerpo social y la univocidad en la definición de la justicia, la paz y el orden? ¿Acaso las luchas civiles religiosas no habían mostrado su impotencia para reformarse y la necesidad de transferir ese poder al Estado? Al final de su vida, Carl Schmitt vio claro sobre esta cuestión y extrajo sus consecuencias. No es un azar que en el homenaje preparado para su septuagésimo aniversario, su amigo Roman Schnur le dedicara un ensayo sobre «los juristas franceses en las guerras civiles confesionales del siglo XVI». En el fondo, Schmitt seguía esta línea[36].

Lo decisivo del planteamiento de Schmitt lo tenemos en este pasaje, en el que se niega a aceptar la tesis de Peterson, pero también la de san Agustín. En él nos damos cuenta de que lo que se ventilaba no era otra cosa que el *ius reformandi*, y descubrimos que estamos ante una variante de la solución de Hobbes, en tanto momento final de la Reforma. Pues el derecho a reformar no es sino esa *potestas absoluta* excepcional, sin dejar de ser al mismo tiempo *potestas ordinata* al bien antiguo. El problema es que la Iglesia católica había perdido ese derecho a reformar con las guerras civiles religiosas que dieron lugar al Estado, porque ella no supo mantener la unidad religiosa. Tras los concilios de Constanza y Basilea, la reforma soberana impulsada por la Iglesia falló y por este fracaso sobrevinieron las guerras civiles. Ese

36. Cf. R. Schnur, «Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkriege des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates», en H. Barion, E. Forsthoff y W. Weber (eds.), *Festschrift für Carl Schmitt*, Duncker & Humblot, Berlin, 1959, pp. 179-221.

derecho había pasado al Estado y ése era el núcleo del hallazgo de Hobbes, como antes había sido la convicción de *les politiques*. Ahí, en esa lucha de elites entre políticos y teólogos, el modelo de la teología política significaba el triunfo de los primeros, que habrían impuesto silencio a los segundos, fueran católicos o calvinistas —como en el caso de Hobbes—. Los políticos habían generado su teología. Por eso habían usado los conceptos teológicos para pensar a su soberano político. Ésta era la sustancia de la transferencia de conceptos desde la teología a la política y con la transferencia se había entregado también el derecho y la legitimidad de la Reforma. Por eso la secularización implicaba un debate sobre la legitimidad del orden moderno y por eso la obra de Blumenberg era tan significativa para Schmitt.

A los ojos de Schmitt, cuando la Iglesia católica con el concilio Vaticano II se decidía a favor de su autonomía, independencia y falta de compromiso político, no hacía sino avanzar en el proceso histórico de su marginalización. Era como si la Iglesia católica creyera vivir en el seno de poderes que no eran cristianos, de poderes injustos contra los que debiera garantizar su independencia y, llegado el caso, su resistencia. De ahí la necesidad de Peterson de valorar el martirio y de regresar a los tiempos de san Agustín, cuando la ciudad de Dios no tenía una relación sistemática interna con la ciudad de los hombres. Aunque éstos fueran hombres cristianos, sus poderes no lo eran. Todo esto nos permite identificar la clave del asunto: la Iglesia no debía ni podía avanzar por el camino de ejercer un *ius reformandi* sobre sí misma. Ese gesto era un anacronismo ineficaz. Sólo el Estado o los poderes políticos cristianos tenían la última palabra sobre este particular. La Iglesia debía plegarse a convertirse en una íntima e inseparable colaboradora del poder político cristiano, el único soberano. Debía ser la administración religiosa de una sociedad política cristiana firmemente cohesionada, como lo había sido antes, según el modelo hobbesiano anglicano. En ese «antes» sin embargo estaba la parte del problema inaceptable para Peterson.

La conclusión de Schmitt dependía de profundos supuestos que concernían a la filosofía de la historia, con sus diagnósticos sobre el presente. La acusación más profunda lanzada contra Peterson consiste siempre en que el teólogo ha deformado el problema —la crisis del tiempo de Hitler— al iluminarlo mediante una exposición histórico-teológica-filológica limitada al cosmos intelectual del Imperio romano. Con ello, Peterson había olvidado el problema específicamente moderno. Y este problema consiste en que, frente a la doctrina de san Agustín, «los dos 'reinos' ya no son unos ámbitos objetivos distinguibles unívocamente

por sustancias o materias»[37]. Ésta es la esencia de la condición *insuperablemente histórica* del nuevo sentido del catolicismo de Schmitt: la institución de la Iglesia ya no es operativa como instancia que se reserva el monopolio de lo sagrado. La índole de los enemigos de lo sagrado lo impide. La Iglesia ha sido cuestionada con éxito por la clase revolucionaria, con su materialismo, no menos operativo que el narcisismo romántico del capitalismo. La Iglesia quizá fue operativa hasta 1918, aunque de forma ficticia, en tanto imponía la diferencia liberal entre religión y política. Hasta entonces se pudo definir la religión desde la Iglesia y la política desde el Estado. Luego, en el gigantesco estado de excepción que siguió, no.

Ahora, en la específica situación contemporánea, las diferencias estructurales que delatan posiciones totales respecto al mundo, organizadas en una serie impresionante de dualidades reducibles a la diferencia entre inmanencia y trascendencia, ya no mantenían su relación clásica con la dualidad de la ciudad de Dios y de los hombres. La Iglesia y el Estado ya no estaban vigentes como instituciones evidentes. Debían redefinirse, reformarse de nuevo, como lo habían hecho en la primera fase de la Modernidad. El Estado regresaba a la política constituyente y arrastraba hacia ella a la Iglesia, de tal manera que ambos «ya sólo se pueden determinar desde los sujetos en lucha», desde el enfrentamiento nuevo entre amigo y enemigo que fundaba la nueva soberanía. Y para redefinir este soberano, de la misma manera que no se podía apelar al código, tampoco se podía apelar al viejo sentido eclesiástico. El Estado regresaba a su fase constituyente, política; pero en ella también se imponía definir la religión, la Iglesia. Igual que con Hobbes, el nuevo soberano debía ser soberano de ambas instancias. El estado de excepción que afectaba al orden jurídico-político concernía también al orden jurídico-religioso. Por eso, a los ojos de Schmitt, se estaba ante un «giro de la Iglesia y el Estado hacia lo político».

Este soberano político, que también decía decidir acerca de lo eclesial, sólo podía entenderse entonces como *potestas absoluta dei*. Y lo era de forma decisionista porque definía, como en Hobbes, el papel de la religión dentro del orden político y a su servicio. Esto era así porque lo político se presentaba ahora como un contenido total, según ya se sabía desde el prefacio a la segunda edición de *Teología política I*. Ningún contenido escapaba a su influencia. Cuando Böckenförde se admiraba de que la Iglesia católica no hubiera entendido esto, en el fondo quería

37. TP II, p. 70.

decir que no comprendía cómo la Santa Sede no se ponía al servicio incondicional del nuevo Leviatán, en su lucha contra la clase revolucionaria y sus representantes políticos, al parecer el objetivo que a los ojos del mundo debía legitimar la entrega de Schmitt a Hitler y su pretensión de lanzar sobre sus crímenes un denso olvido. Esta teología política lo era porque el soberano político imponía una teología en función de la definición del enemigo. Una teología al servicio de la definición del enemigo y su combate. Eso es lo que Schmitt reclamaba, como un discípulo de Maquiavelo. Lo absoluto, aquí, era la política. Ella definía el amigo y el enemigo existencial, que por eso era tanto político como espiritual y religioso. Al descomprometerse respecto de esta batalla, la Iglesia del concilio Vaticano II había pasado a fortalecer al enemigo. Metz era el testigo, como luego lo serían Ellacuría y Ernesto Cardenal.

Cuando Hans Barion analizó el concilio Vaticano II confirmó estos puntos de vista. Para el canonista, lo que había ocurrido en ese concilio es que se quería «prescribir dogmáticamente un modelo político determinado»; a saber: «la teoría progresista del Estado». Esto era también teología política porque la teología prescribía dogmáticamente una política. Aquí la teología se hacía política, y la esfera absoluta era la teológica, porque lanzaba sus dogmas sobre la esfera de la política. Con ello, quedaba claro que la problemática de la teología política no podía ser liquidada ni desde la teología ni desde la política. El concilio Vaticano II era una forma más de teología política, que como tal era un destino insuperable. Esta posición le parecía fatal y equivocada a Schmitt y sus amigos. De hecho era el suicidio del mundo cristiano. Y lo dejaron claro desde muy diferentes puntos de vista.

Ante todo, protestaron frente a las consecuencias de la tesis de Peterson, según la cual la teología política era pagana y herética, y se dispusieron a ofrecer argumentos contrarios a esta valoración. De esta forma, y contra Agustín de Hipona, se reivindicó la figura de Varrón y la *theologia politica* o *civilis* de la *polis*, de hecho un seguro para la identidad y continuidad de un pueblo, y para «la sucesión legítima» de su poder sobre un espacio como *nomos*. Nadie recordó las críticas de Agustín a Varrón ni la hipocresía del romano a la hora de mantener dioses que sabía falsos. En realidad, nadie estaba interesado ya en la verdad, sino en la autoridad. La cuestión fue planteada de nuevo por Böckenförde de forma nítida en *Secularización y utopía*. Allí se expresó en forma de un dilema. Si el cristianismo era una religión como las demás, entonces necesitaba un culto público, y entonces implicaba una política, pues el culto aquí requiere un espacio: es impermeable, visible y público. Como todo espacio impone un ser, éste debe ser defendido frente a un poder

del afuera, el lugar del enemigo. Esta identidad de *Raum* y Roma hacía inevitable la categoría de *limes* y con ella la política y la lucha en la frontera. Ésta era una opción. Como se ve, era la de Eusebio de Cesarea y vinculaba cristianismo e imperio a costa de la universalidad.

Ahora bien, si el cristianismo se veía como una religión universal cuya misión tenía como sentido la emancipación del hombre universal —según la Ilustración—, entonces debía prepararse para consumar el abandono de todo sentido de lo sagrado, y dar por bueno el proceso de secularización para llevar al hombre a la conciencia de su libertad. Conviene recordar aquí que la defensa que hace Agustín de Hipona del cristianismo afecta precisamente a su convicción de que es el único camino verdadero hacia la emancipación del alma humana. Sospechando de este cristianismo, Böckenförde sugería que por ahí se caminaba hacia su propia disolución. Así que venía a concluir de esta forma: si el cristianismo es una religión como las demás, entonces debe preparar a sus fieles a la lucha y dotar su vida de un sentido por el que se pueda morir. Si es sólo la antesala del liberalismo universalista y cosmopolita, entonces debe darse ya la puntilla a sí misma y ceder ante la fuerza imperante del individuo narcisista apegado al consumo, el resultado de esa secularización. Si hacía lo primero, entonces debía suturar de alguna forma la diferencia entre teología y política y unificar un orden humano. Si hacía lo segundo, ya podía entregarse a la muerte. En último extremo podemos expresar el dilema en estos términos: particularismo frente a universalismo, religión de un *nomos* frente a religión nihilista y sin espacio.

Aquí las objeciones de Schmitt a Peterson se acumulaban sobre el punto clave. Peterson había concentrado su análisis sobre la época que iba desde Filón de Alejandría, en tanto receptor de la teoría de la monarquía de Aristóteles, a Eusebio de Cesarea. En realidad, había intentado definir el modelo de la teología política de Schmitt alrededor del instante de Constantino, con su arrianismo, su monoteísmo estricto, su ideología política imperial en lucha contra los poderes no cristianos de la frontera. Frente a Constantino, la Iglesia había dado un ejemplo inspirado por el Espíritu en el sentido de su independencia, mediante el éxito trinitario del concilio de Nicea, una forma de publicidad dogmática conflictiva para el Estado, pues retiraba al emperador el *ius dogmatizandi*. La defensa del concilio de Nicea era la antesala para la defensa del concilio Vaticano II, la reserva en monopolio en favor de la Iglesia del derecho a la reforma. Por eso Nicea era el concilio por excelencia, el que garantizaba el futuro de la independencia de la Iglesia respecto al poder político.

Aquí residía el secreto de la íntima vinculación establecida por Peterson entre el dogma de la Trinidad y el final de toda posibilidad de la

teología política, la base misma de la leyenda de la liquidación teológica de la teología política. Pero había todavía algo más, que nunca se dijo. En tanto que la Iglesia no reconoce diagnóstico temporal alguno sustantivo entre el tiempo que va de la primera a la segunda venida, no puede alterar su punto de vista desde consideraciones filosófico-históricas, ni sociológicas, como impone Schmitt. El tiempo eclesiástico entre las dos venidas es único, y la actitud de la Iglesia no puede variar. Al asentar el dogma de la Trinidad, Nicea ha retirado al emperador la capacidad de reformar, se ha elevado ella misma a representante exclusivo de Cristo y ha identificado en el seno del concilio ecuménico la presencia del Espíritu. De su inspiración brota un dogma que siempre marca las distancias respecto al poder político, y que en tanto poder temporal puede ser resistido bajo la forma del martirio. Esto es lo que sugería Peterson respecto al nazismo. A Schmitt todo esto le parecía una ingenuidad. A los mártires les sería pedida su sangre por los poderes de la lucha de clases, no por los poderes cristianos. Peterson, mirando desde el sentido teológico de la experiencia y del tiempo, no podía ver una diferencia entre Stalin y Hitler, ni podía hacer de éste un político cristiano.

De hecho, Peterson repetía sus trabajos científicos anteriores y se limitaba a añadirles una coletilla: la imposibilidad de la teología política una vez definido el dogma de la Trinidad. Schmitt contestaba, con cierta engañosa verosimilitud, que Peterson no había deseado fundamentar mejor sus tesis sino sólo dirigirlas contra él con una conclusión postiza. Para él resultaba evidente que sólo se trataba de un caso dado, de un instante pasado. «Abordar la actualidad del año 1935 con paralelos históricos del año 325 no es admisible desde el punto de vista científico», sentenció Schmitt y todo parecía darle la razón. Entonces se dispuso a medir las distancias y fue concreto. Constantino era una figura completamente tipificada y delimitada. Era un obispo más, aunque se tratase del obispo *ton ektón*, el de afuera. El debate que se suscitó en su época era un asunto intracristiano. Formaba parte de la organización del *nomos* espacial del poder cristiano. Nada que ver «con la relación teórica o con la relación política» del espacio cristiano con sus enemigos «no cristianos, anticristianos o incluso irreligiosos y completamente desteologizados». El asunto, tal y como se debatió en la época de Constantino, no podía elevarse a caso ejemplar respecto al momento en que, más allá del espacio cristiano, estaban Stalin y sus hombres; o al otro lado del Atlántico, los Estados Unidos y sus liberales plenamente secularizados, tan materialistas como el leninismo. Cuando el espacio del cristianismo estaba situado entre estos *nomoi*, entonces la forma de relacionarse la política y la religión debía estar regida por otra lógica que por aquella voluntad de independencia del Concilio frente al Káiser.

Y esa lógica ni podía proceder directamente de la Iglesia, en sentido clásico —de ahí la impugnación del concilio Vaticano II— ni del Estado —de ahí la impugnación de una materialidad concreta nacional del contenido de la diferencia amigo-enemigo—. Debía proceder de un sentido de *lo político* adecuado a la época de las luchas por la dominación de la tierra entera, sentido en el que se debía dar cita de nuevo la organicidad de la vida histórica desde una metafísica capaz de dotar de función profunda a todos los conceptos de la vida social en un ámbito espacial determinado. Por tanto, debía proceder de una teología-política constituyente de la identidad de un *nomos* rodeado de enemigos existenciales, unos ateos y otros secularizados. Tal era la verdadera situación. No la de Constantino. Se parecía más al momento en que un poder político y teológico a la vez asumió el *ius reformandi*, como luego asumiría el *ius revolutionandi*. Frente a esos nuevos poderes, seguir hablando de lo que ocurrió en 325 era una ingenuidad y una ceguera.

La posición de Peterson permitía todavía una defensa. Tal y como había reconocido Hans Maier, cabía decir que la liquidación de la teología política tenía un valor permanente para el teólogo. Pues no era Peterson el que había refutado a Eusebio de Cesarea. Había sido más bien san Agustín. Nadie tenía que discutir si lo que había sucedido en Nicea y con Constantino era ejemplar o no. Lo que un católico debía discutir era si Agustín seguía vigente en la Iglesia. Esta discusión no tenía salida posible. Si la solución de Agustín ya no era la buena, la norma a la que debía atenerse el católico, esto debía decirlo la propia Iglesia, con lo que en el fondo obedecía a Agustín *formalmente*. Pero si Agustín estaba vigente y la Iglesia se reservaba la cláusula de crítica frente a un orden político corrupto e infame, la objeción de que «Peterson no explica ni fundamenta ese carácter ejemplar» se cae por su base. San Agustín no es un ejemplo que sirve de ilustración a los católicos. No es ejemplo que analizar desde el punto de vista sociológico. Debería ser un faro capaz de iluminar los siglos perennes de la Iglesia, esté delante Constantino, Ataulfo, Carlomagno, Carlos V, Hitler o Stalin. Ésta era la cuestión. Y de la misma manera que, de la mano de san Agustín, el humanismo de Vives y de Erasmo había hecho frente al césar hispano-alemán Carlos, ahora el teólogo Peterson hacía frente al *Führer*.

Frente a san Agustín, Carl Schmitt defendía un esquema de pensamiento del que se derivaba algo muy diferente. Agustín ya no iluminaba a quien se llamaba pensador católico. Para Schmitt se elevaban exigencias más inmediatas y, ante todo, resultaba preciso reelaborar el universo científico de Max Weber, testigo del callejón sin salida del mundo sin alma, plenamente desencantado y secularizado. Sin embargo, frente

a esta empresa científica, alguien cercano a Peterson podría preguntar: ¿desde cuándo el diagnóstico sociológico de un científico puede determinar las decisiones de la Iglesia? Con ello vemos que Schmitt, en el fondo, impone silencio a los teólogos a la hora de valorar el tiempo histórico. Mas los teólogos pueden responder que ellos tienen su propia experiencia del tiempo histórico y su propio tiempo escatológico. Así que, en el fondo, y por un claro rodeo, Schmitt quería ir más allá de Weber y esto también implicaba resacralizar el mundo en un sentido cristiano. Pero éste, en la medida en que pensaba estar haciendo una sociología fundamental, con su teoría de la escisión de las esferas de acción social, parecía dar la razón a los teólogos. La cuestión estaba entonces aquí: ¿había dos esferas de acción, religión y política, o una sola, total, carismática, unitaria, administrada por un nuevo soberano teológico-político a la vez?

4. WEBER

Ya hemos dicho que la presencia de Weber en el último Schmitt alcanza la condición de lo ingente. También en el primero[38]. Sin embargo, Schmitt siempre se mostró crítico con los resultados finales de la obra weberiana. Su idea de la soberanía, *de facto*, iba dirigida a resolver un problema que la teoría sociológica de Weber imponía. El diagnóstico sobre la Modernidad, procedente de Weber, descentraba el mundo social en un conjunto de esferas de acción cuya especialización impedía la emergencia de un punto sistemático central capaz de unirlas en una lógica y organizar así un todo social integrado. Schmitt había desplegado esta tesis en su conferencia de Barcelona sobre la época de las neutralizaciones, pero había mostrado que, también desde un punto de vista sociológico, a cada neutralización del valor absoluto de una esfera de acción correspondía la emergencia de otro candidato, de otra esfera dotada de valor absoluto. Así, la neutralización de la religión en tanto valor absoluto había significado la emergencia de la política moderna de la razón de Estado. Pronto, el carácter absoluto de la política moderna fue impugnado por la moral ilustrada, y a ésta le siguió la impugnación de la moral por la economía y luego la de la economía por la estética[39].

38. Se debe ver para este asunto G. L. Ulmen, *Politischer Mehrwert. Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt*, VCH, Weinheim, 1991.

39. Cf. mis dos trabajos sobre la conferencia de Barcelona de 1929, «Crítica de la teología política» y «Crítica de la antropología política moderna», en M. Cruz (comp.), *Los filósofos y la política*, FCE, México, 1999, pp. 117-161 y 161-190, respectivamente.

Para la época de Schmitt ya se había culminado este camino y se había llegado a sentir la necesidad de una nueva síntesis de esferas de acción. Esta síntesis se dotó de una palabra mágica: *Gestalt*. De ahí la nostalgia schmittiana por un mundo en que la metafísica diera expresión a esa síntesis social. La teoría de la soberanía ofrecía tal punto central, pero a condición de elevar de nuevo la esfera política a la dimensión absoluta y de imponer a las pulsiones independientes de las demás esferas una disciplina férrea. Esa función es la que cumplía *el nuevo concepto schmittiano de lo político*, pues con sus exigencias existenciales de configuración total ya incluía las prestaciones de lo carismático en Weber. Era esa configuración orgánica de la existencia a través del concepto de lo político lo que reclamaba una nueva noción de soberanía. Al parecer de Schmitt, Weber había quedado preso de su diagnóstico de la escisión de las esferas, paralizado por sus consecuencias, como el desencanto y la pérdida de libertad. A la vida social descentrada y entregada a las diversas esferas de acción como ámbitos autorreferenciales todavía le esperaba un largo camino científico, de la mano de la teoría de sistemas, pero para 1970 la figura de Luhmann no era central[40]. Para Schmitt, siempre había sido un gesto necesario ir más allá de esa división, que para él implicaba un caos normativo. Por eso necesitaba avanzar hacia un orden concreto e integral que pudiera regular y decidir el sentido de las relaciones entre las diversas esferas de acción. Tal era la función del soberano, que justo por eso tenía prestaciones carismáticas, en el sentido de reconstruir el todo social, fracturado por la Modernidad, según el análisis de Weber. La prestación del soberano carismático era entonces la formación de un concepto total de lo político. De ahí su afinidad estructural con la expresión sistemática y metafísica propia de una nueva época.

La cuestión, desde este punto de vista, era bien sencilla: ¿quién decide y desde qué esfera lo hace? Weber había encontrado el sentido más profundo de la contingencia histórica para aludir a las múltiples, dispersas y creativas relaciones que una esfera de acción social tejía con las demás. El ejemplo paradigmático lo había hallado al estudiar los efectos económicos de la ética religiosa protestante. Desde luego, esa contingencia histórica no sólo cumplía la función de oponerse a la lógica sistemática del materialismo histórico. También pretendía favorecer la innovación y los hallazgos históricos, todo ese mundo de inspiraciones y mimesis, de transferencias y analogías de una esfera desde el espíritu de

40. Cf. para este tema en especial S. Costantino, *Sfere di legittimità e processi di legittimazione. Weber, Schmitt, Luhmann, Habermas*, G. Giappichelli, Torino, 1994.

las demás. Era el campo de la relevancia de la metáfora como lo que estaba más allá de lo conceptuable desde la propia esfera de acción[41]. Desde esta perspectiva concreta, ni una sola esfera de acción social se mantenía en su pureza a través de la vida histórica de cualquier presente. Los efectos directos e indirectos, buscados o sobrevenidos, eran continuos.

Si aplicamos este argumento a nuestro problema, debemos reconocer que nadie podía ser tan ingenuo como para pensar que una decisión religiosa no tuviera implicaciones políticas, o al contrario. Carl Schmitt recordó, con Weber, que en la vida histórica siempre tenemos *rei mixtae*, cosas mezcladas. Incluso san Agustín sabía que las dos ciudades mantenían zonas de confusión. Las aspiraciones de Peterson de separar escrupulosamente la teología de la política constituían un imposible histórico, además de una cobarde retirada de la realidad. Así pudo concluir Schmitt que «es imposible separar limpiamente en la realidad histórica los motivos y las metas religiosos y políticos como dos ámbitos determinables por su contenido»[42]. Si todo en la historia es una *res mixta*, entonces la teología política podía ser liquidada desde cierta teología, pero este gesto no era suficiente para evitar que la nueva política tuviera algo apropiado que decir sobre la teología e incluso fundar una nueva que eliminara toda pretensión de la teología pura de mantenerse en su pureza. La batalla era inevitable. Al pretender una valencia absoluta, la política aspiraba a dejar sentir sus efectos por doquier. Desde el lado religioso se podía apreciar lo mismo tan pronto la teología se convirtiera en el valor absoluto. Mas todo esto sólo nos ofrece consideraciones abstractas. Lo importante residía en el orden concreto. *La diferencia era sociológica* y existencial y por eso Schmitt insistió en lo inadecuado de ofrecer el caso de Eusebio en 325 para analizar la situación de 1935. Pues lo decisivo estaba en que el «nuevo concepto de lo político» era adecuado a la situación del ser humano en la tierra. Para definir esta adecuación Schmitt esgrimió un concepto de ciencia que tenía que ver con la realidad actual[43]. Tal concepto de ciencia era una última alusión a la *Wirklichkeitswissenschaft* weberiana.

En este punto Schmitt acusó a Peterson de actuar como un weberiano insuficiente y abstracto, que confundía los tipos puros sociológicos

41. Cf. para esto mi trabajo «Esferas de acción y sistema filosófico. El carácter imprescindible de la metáfora»: *Daímon* 24 (2001), pp. 111-127.

42. TP II, p. 99.

43. TP II, pp. 106-107: «[Peterson] se parapetó contra todo lo que, con ayuda de un nuevo concepto de lo político (adecuado a la situación), podía servir para conocer científicamente la situación actual de la Iglesia, el Estado y la sociedad».

con las realidades existenciales. Para él, la liquidación de la teología política por parte de Peterson, el teólogo, constituía una mera reafirmación abstracta de la pureza de la esfera de acción propia. Sería algo así como la tesis del *arte por el arte* de los modernos, con sus ilusas pretensiones de independencia. Sólo desde esta base ilusoria, la teología política parecía herética y sólo el teólogo puro sería ortodoxo. Ésta era la sustancia de la posición de Peterson. Ésta y el continuo golpe bajo de identificar a Schmitt con el retórico, sofista, ideólogo Eusebio de Cesarea. Sin embargo, su análisis era contrario a la vida histórica, donde jamás existe tal pureza. Weber estaría de acuerdo con este punto de vista. No existe lo puro en la historia. Sin embargo, Schmitt dio un paso más. Su posición no consistía en defender que cada esfera, a través de las elites que la ejercen, decide el sentido de la impureza que está dispuesta a asumir, las transferencias e influencias que mantiene con los demás aspectos de la vida histórica y con las otras esferas, las instituciones que organizan la pretensión de sentido y su forma de ordenarse. Tampoco se trataba de la previsión bien fundada de las profundas luchas de elites —teólogos, juristas, artistas, capitalistas— que tendrían lugar a la hora de definir aquellas impurezas y transferencias. El paso más allá respecto a Weber, pero preparado por el valor absoluto de la nación en Weber, residía en afirmar que la soberanía aquí y ahora, a la altura tanto de 1935 como de 1970, correspondía al ámbito de lo político entendido como sentido total de la existencia. A este ámbito le era necesario, para su configuración total existencial, no sólo definir al amigo, sino al enemigo, al hereje y al gentil, y esto como elementos centrales de la noción de ciudadanía. Por eso su objeción fundamental consistió en que «el gran problema de la teología política y del concepto de lo político no se podía eliminar así»[44], como lo había hecho Peterson, invocando a san Agustín y su indiferencia respecto a la definición de la ciudadanía de Dios y de los hombres.

Para esta alianza de lo político soberano con lo teológico había razones firmes. Frente a la pura contingencia de una recíproca influencia, Schmitt afirmó que la política y la teología habían definido esferas de acción marcadas por una estructura conceptual congruente, generado un concepto de ciencia compatible y organizado instituciones rigurosas no sólo para los teólogos y políticos, sino para el pueblo en general. Este último aspecto era decisivo a sus ojos y lo señaló siempre que pudo, pues gustaba presentar su pensamiento como democrático —como es sabido—. Entonces, Schmitt citó a Weber y su teoría acerca del carácter

44. TP II, p. 107.

racional de la Iglesia católica, de su comprensión del derecho y de la jerarquía. Tertuliano era el creador de esta gran hazaña. Como es natural, Peterson no podía oponerse a esta comprensión, aunque ya había señalado sus límites teológicos. Para él, también el sacramento era derecho, una realización pública. Sin embargo, aquí nos aproximamos a la cuestión central y entonces aparece lo que de verdad importa.

Pues, en efecto, nada de todo esto le parecía a Schmitt que rozaba lo más profundo. En este sentido su valoración estaba definida desde el principio. Las limitaciones de estos planteamientos fueron aprovechadas para impulsar una crítica acerca de la falsa sociología de los conceptos al estilo de Max Weber, que para nuestro jurista no era sino teoría de la profesión y del gremio de *clercs* que impulsaba determinado sentido de la acción social. Schmitt, por su parte, pensaba que el sentido de la *rex mixta* teología-política sólo podía organizarse si se identificaba un terreno intelectual específico, que iba más allá del dogma estrictamente eclesial, pero que incorporaba suficientes elementos espirituales como para identificar ante el *pueblo* cristiano a su enemigo político, a quien se debía presentar también como herético o gentil. Ese terreno común era la metafísica. La alianza de poderes espirituales y políticos, posibilitada desde una apuesta metafísica determinada, era la base central de la teología política y había tenido como un caso dado ejemplar el concordato de Mussolini con la Santa Sede de 1929 —tan celebrado por el futuro Juan XXIII—. En efecto, ese pacto no afectaba a una intención dogmática, por lo que el teólogo puro no debía objetar nada. Era lo mismo que Eusebio de Cesarea, quien optó políticamente por el Imperio romano como muro capaz de detener al Anticristo, como alianza histórica concreta de poderes sagrados y mundanos.

Esta alianza de la Iglesia con poderes cristianos amigos —a partir de una metafísica que definía una afinidad estructural fundada sobre la comprensión del ser humano como persona— ofrecía el fundamento decisivo a la posición de Schmitt. Este punto vinculaba su caso con el de Eusebio de Cesarea. Peterson, sin embargo, siempre había partido de la tesis de que sólo la teología decide cuándo un poder es amigo, y lo hace desde el punto de vista del dogma y de sus exigencias normativas. Y esto puede implicar moderar, e incluso anular la organización institucional eclesiástica concedida por el poder temporal pretendidamente *amigo*. Aquí Tertuliano mostró de forma adecuada los límites de la interpretación jurídica de la Iglesia al reconocer que, por encima del carisma del cargo, estaba el carisma del mártir. Peterson ancla en esta visión de las cosas. Sólo san Cipriano perfeccionaría la interpretación de Tertuliano en un sentido grato a Schmitt. Por eso excluyó el carisma del mártir, se atuvo en todo al

carisma del cargo e hizo absoluto el sentido de la organización jurídica, transformando la noción de *clerus* en la de una elite de sacerdotes ordenados frente a los laicos, y no precisamente de la de aquellos que ardían con la mayor fe. Este paso convirtió al sacerdote en un funcionario y, como tal, conectado al poder político de una manera u otra.

Sostenido por una idea del ser humano como persona, frente al individuo narcisista capitalista y frente al militante comunista, Schmitt deseaba recordar que, dada la situación histórica de la Iglesia y su relación con los poderes temporales, la dimensión política de la teología era inevitable. Si el funcionario religioso se encastillaba en su pretendida pureza teológica, entonces entraba en conflicto con el poder político y, por mucho que diga que ha liquidado toda política de su discurso, a su pesar sigue existiendo la cuestión política. Aquí se enfrentarían dos funcionarios, dos poderes, dos instituciones, dos lógicas, y desde una esfera sólo se podría liquidar una parte del problema. La otra esfera afectada conservaría el mismo derecho a caracterizar el problema generado y habría de hacerlo desde su propio juicio y lógica. Así, la política tiene derecho a decir que la teología pura produce un problema político. El propio enunciado de una pretensión de liquidación teológica de la política hace política, pues impone una decisión valorativa sobre el ámbito político, un desconocimiento de su legitimidad, que no puede dejar indiferente a la esfera política sin más. Esta pretensión «se vuelve tanto más política cuanto más alta pretenda estar la autoridad teológica sobre el poder político»[45]. Se quiera o no se quiera, siempre hay una zona de *res mixta*, de impureza, de conflicto, de tensión. Por eso tiene sentido el concordato, porque de otra forma por los dos lados se puede elevar la acusación de que se invade el terreno propio. En el concordato se llega a un pacto acerca de las zonas de invasión. Sin el concordato, el conflicto se agrava. La liquidación teológica del problema político —el completo desconocimiento del régimen político por parte de la teología— implica la reapertura del problema desde la política. La liquidación política de la teología, por su parte, implica una posición herética que la teología no puede silenciar ni pasar por alto. «Si el teólogo insiste en su decisión teológica, ha decidido teológicamente una cuestión política y ha reclamado una competencia política». Si el político hace lo mismo, decide políticamente una cuestión teológica y reclama así competencia teológica —por ejemplo, el carácter privado de una religión o el carácter ilegal de un dogma.

45. TP II, p. 120.

Éste es el argumento de Schmitt: la liquidación de la teología política por parte de la teología —el caso Peterson— no es sino la apertura de otra política, la que deslegitima al Estado como instancia central, soberana, total y cuestiona la sociedad homogénea, el pueblo que lo sostiene. Por supuesto, la decisión política soberana respecto a la comprensión de la religión —su sentido y sus límites públicos— afectará a la evolución de la religión, sin ningún tipo de dudas. Así se alcanza lo que quiere decir Schmitt al caracterizar el libro de Peterson como dirigido a los enemigos de 1935. Pues Peterson pretendía defender que un católico no podía reconocer la legitimidad de Hitler, ni podía pensar ese poder como amigo o cristiano, sino que era preciso resaltar que el dogma público de la Iglesia iba contra las bases mismas del poder nazi. Schmitt pretendía que el cristianismo evolucionara en el sentido de convertirse en un elemento más de reconocimiento de la homogeneidad de la sociedad alemana, capaz de ofrecer un punto más en la definición del pueblo y del enemigo. Los vigilantes del dogma no podían hacer ascos a esta alianza, pues era la científicamente adecuada al momento presente de la sociedad, del Estado y de la Iglesia, y al parecer era la consecuencia científica del nuevo concepto total de lo político. Schmitt pasaba por alto algo que Peterson no podía olvidar: que Hitler no era un poder cristiano y que con frecuencia se quejó, según sabemos por testigos cercanos, de no disponer de la religión adecuada. Joseph Roth denunció lo mismo: que Hitler hablaba de eliminar Jerusalén, pero también quería eliminar Roma. Si se llegaba ahí, entonces los veinte siglos de tradición cristiana se ridiculizaban por una pretendida ciencia del presente, cuyos supuestos temporales no eran los de la Iglesia. Fuera como fuera, una fidelidad a los dos mil años de historia cristiana imponía reservas a la hora del reconocimiento recíproco de las dos esferas, temporal y eclesial, y la posibilidad de una retirada a la pureza de ambas. Agustín de Hipona era el seguro doctrinal de esa retirada. Ahora debemos verlo.

5. SAN AGUSTIN

Por eso era tan importante el gran Padre de la Iglesia latina y por eso Schmitt elude cuanto puede hablar de él. De hecho, una vez más lo lee como si le afectara de forma personal, como cuando considera injusta la valoración que de Cicerón hizo, como «ciego respecto al futuro e imprevisor», frase que Schmitt sintió como dirigida a él y que le obligó a recordar la amarga derrota de 1945[46]. Peterson-Agustín podían hablar de

46. TP II, p. 109.

los vencidos con jactancia, pero sólo *post festum*. Sin embargo, quedaba lo doctrinal. Y en este terreno, cuando Schmitt avanza en el resumen de la tesis final, aborda el complejo asunto de la influencia de la Trinidad sobre la imposibilidad del cesaropapismo. A esta contraposición se debía unir el fracaso de la consideración de la *Pax Augusta* como representación de la escatología cristiana. Aunque Agustín perfiló ambas cuestiones con maestría y las transmitió a Occidente, era este segundo aspecto el que Schmitt consideraba como el logro más decisivo del obispo de Hipona. Con ello determinó la liberación del cristianismo del ancla del Imperio romano y lo preparó para la *novedad histórica*, algo que gustaba a Schmitt, siempre inspirado en Hegel. Lo problemático procedía de considerar su doctrina como digna de ser repetida sin variación en la historia. En este sentido, Peterson creía que aquella liberación le permitió a la Iglesia obtener un criterio para identificar el abuso de la proclamación cristiana para justificar una situación política[47]. Esta conclusión le parecía a Schmitt discutible. Desde luego, pasó de puntillas sobre el hecho básico de que san Agustín reclamó para la Iglesia el derecho de juzgar acerca de lo que en cada caso concreto eran *abusos* a la hora de caracterizar un poder como cristiano, lo que en el caso del poder de Hitler —un poder total, según el nuevo concepto de la política—no era cualquier cosa. En este sentido, los abusos no tenían por qué afectar al dogma específicamente religioso —la segunda venida de Cristo, la naturaleza divina del Hijo o la eficacia de los sacramentos—, sino también a las dimensiones morales de los preceptos religiosos, sobre las que Agustín es prolijo. Baste aquí recordar su denuncia de la decadencia moral romana, como consecuencia de la falsedad de su religión. Este asunto lo desea eludir Schmitt, para quien el problema del abuso sólo concierne al teólogo si implica violación del dogma, no si afecta a la moral de los seres humanos, a cuya liberación moral el cristianismo en Agustín pretende ofrecer la mejor vía. Frente a todo esto, para Carl Schmitt sólo se podía hablar de liquidación de la teología política desde un punto de vista «teológico jurídico»; esto es, cuando el dogma se viese implicado.

San Agustín, con su específica argumentación moral y su especial solución de las dos ciudades, debía ser olvidado en este contexto. En el organismo de la exposición de la *Civitas Dei*, la Trinidad no juega aislada de las reflexiones sobre la específica virtud moral y sobre la política del bien común compatible con la visión cristiana de las cosas. Aquí es donde encontramos la posición central de Peterson. Todo cesaropapismo que-

47. Cf. TP II, p. 114.

da imposibilitado en la medida en que se entienda bien el trinitarismo. Esta tesis no sólo denuncia una descripción de la afinidad electiva entre cesaropapismo y arrianismo. Es también una posición teológica en la medida en que Cristo ha fundado la Iglesia y el Espíritu la mantiene en la plenitud de su derecho a reformarse. Esta dimensión no puede entregarla la Iglesia, en el sentir de san Agustín. La cuestión afecta a Schmitt, pues el esquema de las dos ciudades constituye un seguro contra la pretensión a la soberanía absoluta de alguien elevado sobre el pedestal del concepto total de lo político. Ahora bien, si Dios es único y Cristo no es Dios, y no ha designado su vicario en la tierra en la Iglesia inspirada por el Espíritu, entonces el poder imperial puede funcionar como vicario exclusivo de Dios en el mundo y decidir el sentido de la paz religiosa. Sólo el trinitarismo ha logrado que ese momento en el que el Dios se vincula al mundo, lo haga mediante un vínculo teológico que sigue caracterizado como ajeno al mundo. Esto es lo específico del cristianismo trinitario. Nadie personal o carismático en el mundo puede representar a Dios, pues ya lo representan Cristo y el Espíritu en su Iglesia.

En realidad, en términos weberianos, con el trinitarismo se alcanza el conocimiento de que la esfera religiosa es uno de los dioses plurales en lucha. Pues la Iglesia siempre puede decidir posicionarse respecto a un régimen político, desde el conflicto o desde la pacificación. Con ello, la Trinidad, con su consecuente teoría de las dos ciudades de Agustín, sería la primera conciencia de la diferencia de esferas de acción por parte del mundo occidental y clave de su posterior tendencia a la especialización. Sería el primer momento específicamente occidental, el inicio de nuestra andadura histórica. Schmitt, con su aspiración a la teología política, en el fondo quiere regresar al mundo orgánico del paganismo, de la religión sometida al funcionario político, del sacerdote como *quirites* romano o como *liturgos* ateniense. De este modo, sería una recaída en las ilusiones de la organicidad del Imperio romano. Su defensa de Eusebio de Cesarea y de Constantino sería en el fondo una aspiración cesaropapista, romana e imperial. Su concepto de lo político como dimensión total sería reactiva, antimoderna y pagana. En suma, nazi.

Por eso Peterson se ha inspirado en san Agustín, sin necesidad de mencionarlo. Se ha limitado, en realidad, a explicar la posición eclesiástica anterior a la crisis del Imperio romano, clave para que la Iglesia no pusiera su ilusión y su protección en la política del emperador cristiano. Allí se hizo valer la radical separación entre el orden de la política y su decadencia, y el orden de la Iglesia y su perennidad. Sin la teoría de la Trinidad no se podía llegar a una conciencia nítida de estos fenómenos. Pues al monoteísmo siempre le quedaba el problema de identificar la

correcta relación entre el Dios único y el mundo. La mediación no podía abrirse camino al margen de un poder que en la tierra representara a este Dios único. El monarca del cielo quedaba visible en el monarca de la tierra[48]. La unicidad del monoteísmo generaba la necesidad de un espejo de esa unicidad en el dominio político de la tierra. Sin embargo, la estructura de la Trinidad era diferente y exigía que sólo otra persona de Dios representara a Dios en la creación. A un Dios extramundano sólo otro Dios intramundano.

Desde luego, esta doctrina se oponía a la gnosis —el dios mundano no puede ser el dios salvador—, pero todavía debía hacer frente a la clave de la gnosis, su hostilidad radical al poder de este mundo. Pues ahora de alguna manera Dios sacralizaba el mundo mediante su Hijo. Ahora bien, ¿qué impedía que el Hijo tuviera un representante único, su espejo en la tierra, que hiciera su papel de vicario en su ausencia? ¿Qué diferencia había entre un vicario imperial de Dios Padre o un vicario imperial de Dios Hijo? De hecho, hubo intentos de representar la Trinidad en tres poderes imperiales. Por lo demás, debemos decir que el cesaropapismo como teología política no se puede bloquear sólo desde el Padre o desde el Hijo. El punto está en otro sitio y se puede verificar con análisis históricos adecuados. La dualidad Padre-Hijo no tiene eficacia suficiente contra la teología política. De una manera u otra, permite la monarquía, la exclusividad del representante político en la figura del emperador cesaropapista, tanto como la exclusividad del representante teológico en la figura del papa teocrático. En realidad, la lucha política de la Edad Media se concentró en si el papa o el emperador como monarcas representan a Cristo en la tierra y lo hizo hasta Carlos V. Papado e Imperio se disputaron la dirección de la Iglesia, pero eso no impide que lo hagan a la manera teológico-política. Por lo tanto, a estos efectos las dos personas de la Trinidad no afirman la diferencia radical entre las dos esferas de acción social. Para hacerlo debemos asumir el trinitarismo íntegro, tal y como Peterson lo explicó en sus efectos sobre una teología de la Iglesia.

Es sólo la irrupción del Espíritu la que cambia las cosas. Pues no sólo exige un representante del Hijo, en que se ha delegado la legitimidad jurídica del Reino, sino que exige una comunidad, sostenida por la inspiración carismática, la Iglesia, que no puede disolverse porque es la figura del Espíritu. Ésta no puede confundirse con el rey, con el monarca, con

48. Para el monarquismo se debe ver la tesis de Gabino Uríbarri Bilbao, *Monarquía y Trinidad*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1996. Se trata de un trabajo imponente.

el representante de Dios Padre o del Hijo. Es un cuerpo que tiene en sí mismo su sentido de la historia, de la legitimidad, del tiempo y del dogma. El hecho de que el Espíritu forme una ciudad, una república sagrada propia y eclesial, determina que no puede someterse al representante de la ciudad de la tierra. Eso es lo que Agustín ha señalado: la Iglesia debe organizarse como un instituto propio acogiendo buenos y malos, sin integrarse ni identificarse con un instituto terreno, sin confiar en la suerte del tiempo ni en el poder, sino en su rey divino y los sucesores de los apóstoles apoyados por el Espíritu. En efecto, las luchas entre Papado e Imperio sólo tenían un sentido: la inviabilidad de la institución conciliar. Mientras que no se reconoció el conciliarismo, la lucha entre Papado e Imperio fue inevitable y con ella las dos formas de la teología política. La reforma histórica fue consecuencia del bloqueo del concilio de Basilea y la incapacidad y mala fe de los poderes a la hora de convocar un concilio fue la causa del fracaso del modelo de Agustín. Ahora, la hostilidad de Carl Schmitt y Hans Barion al concilio Vaticano II era una demostración del mismo talante, de la misma falta de reconocimiento del Espíritu, noción que para Schmitt siempre era más bien el espíritu hegeliano desplegado en la historia y científicamente reconocido.

Pero esa capacidad de que el Logos volviera a hablar inspirado por el Espíritu en concilio era en todo caso la única doctrina de la Iglesia compatible con la Trinidad. A ella se vinculaba Peterson en la línea de Agustín. Desde ella, si los ciudadanos del mundo son virtuosos y se dejan llevar por el sentido del bien común, de la justicia y de la paz, la Iglesia puede reconocerlos; pero si por su decadencia y su infamia, su corrupción y su mezquindad destruyen la posibilidad de que subsista la ciudad de la tierra, entonces ella todavía puede ofrecer una idea de su misión y de su autonomía. A los ojos de Peterson eso es lo que había pasado de nuevo con la irrupción de Hitler, que no era sino la consecuencia de la decadencia moral y política de la República de Weimar. Por eso la figura de san Agustín era apropiada en este contexto. La Iglesia debía disponerse, frente a esos poderes, a desempeñar el papel que le asignaba Agustín: el de asilo de los perseguidos, el de casa de peregrinación y el de la crítica del poder injusto, incluida la disposición al martirio.

6. BLUMENBERG

Mientras tanto, podemos valorar lo que verdaderamente había hecho la Iglesia en el concilio Vaticano II. En el fondo, se limitaba a recordar aquellas virtudes morales y políticas que Agustín echó de menos en la

Civitas Dei, al describir la tremenda decadencia del republicanismo romano justo por la falta de fe en sus dioses y su insistencia en considerar como realidades espirituales meras ficciones poéticas, que instalaron a las gentes en el cinismo de la teología política de Varrón. Era verdad que este republicanismo de la virtud antigua chocaba en un mundo dominado por el individualismo y el liberalismo de los modernos. Schmitt dijo entonces que el concilio era contradictorio al afirmar las dos cosas a la vez. Sin embargo, al intentar definir el sentido común como una especie de republicanismo liberal del bien común y de los derechos humanos individuales, la Iglesia del Vaticano II no hacía sino sintetizar lo antiguo y lo moderno en un gesto bien característico.

Para analizar el futuro de esta mixtura, a ojos de Schmitt monstruosa, nada le resultó más útil al jurista que avistar el mundo que se preparaba una vez que la Modernidad se hiciera consciente de sus propias bases de legitimidad, ya sin complejo alguno derivado de la teología. Y ninguna obra como la de Blumenberg para analizar la metafísica de la Modernidad, su futuro y su previsión por completo al margen de la teología política. Si Peterson significaba la liquidación teólogica de la teología política, Blumenberg representaba la liquidación científica de la misma. Con ello, Schmitt fue más allá de los lamentos por el pasado y se atrevió a diagnosticar el futuro. Éste venía marcado por la obra de Hans Blumenberg. Así que el juego argumental de Blumenberg en la obra de Schmitt viene a ser éste: ¡ay de vosotros, teólogos! No habéis querido la teología política, y ahora tendréis un mundo sin teología. Desde luego, la previsión era dramática, pues como había recordado *Teología política I*, con la desaparición de la teología también desaparecía la política. Así que la retórica de Schmitt, decepcionada, viene a decir lo de siempre: los traidores teólogos nos han hecho perder la guerra. Pero los juristas sabíamos por qué luchábamos. Los teólogos se han suicidado. A nosotros nos han derrotado.

El asunto de la relación entre Schmitt y Blumenberg excede con mucho esta sede. Baste recordar el volumen de documentación recientemente editado, tan fascinante, para sugerir su complejidad y su relevancia[49]. Aquí sólo debemos atenernos a las posiciones de Schmitt e

49. Me refiero a H. Blumenberg y C. Schmitt, *Briefwechsel*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2007. Se compone de todas las cartas que se intercambiaron desde 1971 hasta 1978, así como la reedición de todas las referencias que Blumenberg hace en sus obras a Schmitt, acabando con un ensayo de A. Schmitz y M. Lepper, «Logik der Differenzen und Spuren des Gemeinsamen: Hans Blumenberg und Carl Schmitt», en pp. 252-307. El libro viene adornado con fascinantes documentos gráficos de las notas de Blumenberg y de Carl Schmitt. Verdaderamente, la obra de Blumenberg *Arbeit am Mythos* queda muy iluminada por esta correspondencia.

iluminarlas con brevedad. Pues si Blumenberg fue elegido por Schmitt como representante de la negación científica de la teología política, lo fue en la medida en que su *Legitimidad de la Modernidad* implicaba una afirmación de la pura inmanencia y una ruptura con las hipotecas del pasado de la religión. Para ultimar esta ruptura se tenía que arruinar el último enlace entre Edad Media y Modernidad, ese frágil hilo de la teoría de la secularización. Esta teoría fue reducida por Blumenberg a una confusa acumulación de analogías y metáforas. Schmitt protestó, pues él había mostrado algo más concreto, como era la simetría entre las dos estructuras más desarrolladas del racionalismo occidental, la Iglesia y el Estado. Esta simetría, reconocida desde antiguo, presentó una diacronía que Schmitt caracterizó como sustitución. Ésta se produjo cuando Alberico Gentili impuso silencio a los teólogos, para usar sus propios conceptos ahora ya en el ámbito del derecho. Los teólogos callaron, pero porque en la larga lucha que mantenían con los juristas, éstos aprendieron a hablar con los conceptos de los teólogos. Eso era la Modernidad y por eso implicó una secularización del lenguaje religioso en lenguaje jurídico y mundano.

Blumenberg, que venía de Husserl, no podía aceptar este punto de vista —ni tampoco los de Löwith o Voegelin— y en la línea con su maestro puso en el centro de la Modernidad la institución de la ciencia. Para él, quien habla de secularización quiere denunciar una injusticia histórica. La secularización implicaría así una ilegitimidad. Sin embargo, Schmitt no era Voegelin ni quería reeditar el saber clásico aristotélico-tomista. Schmitt no sugería que la secularización fuese un proceso ilegítimo. Al hablar de secularización quería defender que la operación moderna no estaba cerrada hasta que no se atendiera a la reocupación del espacio sagrado. Schmitt no estaba interesado en regresar a la teología pura, sino en la culminación o perfección del proceso moderno. Por eso Hobbes, para él, al dotar al soberano de poderes sagrados, constituía la perfección buscada de la Modernidad. La señal de la legitimidad para Schmitt coincidía con la reocupación total del espacio sagrado-profano, en tanto ámbito continuo, y esto es lo que implicaba el componente normativo de la teología política, que daba a su concepto de lo político la dimensión de totalidad característica.

Blumenberg aparentemente hablaba de otra cosa y avistaba la Modernidad desde el ámbito de la ciencia. Así amplió el horizonte de la legitimidad, alejándolo de los escenarios de la herencia y del patrimonialismo que implicaba el concepto de secularización. No ignoraba que los juristas habían hecho callar a los teólogos, pero todavía quería remarcar que los científicos habían ido más allá de los juristas. Desde el juego com-

pleto de las categorías weberianas, en la Modernidad había surgido algo diferente de una herencia ilegítima o secularizada. Así que el problema estaba en identificar la nueva legitimidad. Desde aquí, resultaba fácil a Schmitt hacer la crítica a Blumenberg. Éste se habría embarcado en un asunto de la legitimidad, un problema weberiano, sin mencionar una sola vez a Weber. La crítica concierne al corazón mismo del gran libro de Blumenberg. Desde luego, si la legitimidad de la Modernidad no residía en ninguna forma de trasmisión tradicional, ni era una transferencia de legalidad y sus viejos componentes canónicos al nuevo ámbito del Estado —núcleo de la tesis de la secularización—, entonces sólo podía consistir en alguna forma de legitimidad carismática. En este sentido, Weber había hablado de la paradoja de una razón carismática, no porque fuera una razón irracional, sino porque se presentara como sublimada, transfigurada en una potencia divina[50].

Apreciar los aspectos carismáticos de la razón, fortalecidos por los triunfos de la ciencia moderna, obligaba a valorar el problema de la Modernidad de una manera más compleja, con otro *tempo* histórico más largo, tal y como habían ensayado E. Voegelin y K. Löwith en sus obras anteriores. De lo que no cabía duda, ahora, era de la transferencia al propio ser humano de la estructura misma de los bienes carismáticos. Incluso era preciso replantearse la vieja tesis weberiana de la certidumbre de la salvación y del sentido de la gracia. Éste era el verdadero alcance de la obra de Blumenberg. Antes que los conceptos metafísicos teológicos fueran aplicados a los conceptos jurídicos en el siglo XVII, se produjo una reinterpretación de los conceptos religiosos que fueron aplicados al ser humano. En cierto modo, esta previsión era interna a la *metanoia* o *reforma* que el cristianismo paulino y agustiniano había prometido, con su idea de un segundo nacimiento del ser humano. En otros sitios he hablado de la *deificatio* como esta operación que culminaba las expectativas cristianas de perfección en el aquí y ahora, en el seno mismo de la subjetividad. Con ello se superaba la *acedia* medieval, la melancolía que había puesto demasiado lejos una salvación para la que ya no se encontraba el camino. Tal era la novedad y durante mucho tiempo se aplicó por parte de los humanistas a la vida interior y sus goces, tanto como el nuevo artista descubrió los suyos propios. Durero, el de los fulgurantes autorretratos, constituye la muestra ejemplar de esta capacidad del ser humano para ser un nuevo Cristo.

50. Cf. mi trabajo sobre «Fichte und die Verklärung der charismatischen Vernunft»: *Fichte Studien* 5 (1993), pp. 117-149.

La experiencia de la *deificatio* al margen del viejo esquema de la *peregrinatio* es el soporte que sostiene la Modernidad y encontró muchos ámbitos en los que expresarse: en el poder imperial de Carlos, en la serenidad de los saberes humanistas, en la grandeza de un arte que en Florencia se había puesto en contacto con los modelos de los dioses, en los abismos de la experiencia de la recepción de la gracia, en las comunidades anabaptistas, en los coqueteos con la omnipotencia de la magia. *Como consecuencia de la ruina de la promesa sacramental católica,* la Modernidad buscó por todos sitios las formas de la *deificatio* y se aproximó a todos los lugares en los que podía dotarla de verosimilitud, sin despreciar la magia y la astrología, la profecía y la nigromancia. Todo se prefirió a la afirmación de un mundo sin contacto con la divinidad, a una nueva recaída en la gnosis. De forma imperativa, la *deificatio* tenía que realizarse en el mundo, pues tras siglos de catolicismo resultaba inaceptable la idea gnóstica de la radical dualidad entre el espíritu y la naturaleza. La tesis de Blumenberg significaba así una enmienda a la totalidad de la obra de Voegelin. Él recordó que la Modernidad constituye una superación desesperada de la segunda irrupción de la gnosis. De la misma manera que el trinitarismo había hecho con la primera irrupción, la Modernidad sólo pudo refutar la segunda indicando instancias en este mundo que representaran poderes espirituales, capaces de deificar al ser humano. Frente al trinitarismo, sin embargo, la forma teológica de la superación fue el panteísmo. Cusa y Bruno, los filósofos por entero ajenos a la identidad y a la representación personal, a la sustancia aristotélica que estaba en la base de la Trinidad, eran los héroes modernos.

Lo más relevante de la tesis de Blumenberg residió en que esa metafísica panteísta era afín no con el Estado y su teología política, sino con la ciencia moderna. Frente a esta novedad, el mundo de la teología política y sus procesos era claramente residual y sectorial. En aquella metafísica panteísta —y no en la de una representación soberana exclusiva— se encontró la evidencia propia del conocimiento y se pensó el vínculo necesario entre Dios y el ser humano, la garantía de la *deificatio*. Sin embargo, la ciencia no había sido revelada al ser humano ni procedía del mismo Dios. Era fruto del mismo ser humano, era una deificación a sí mismo debida, como extraída de la nada, y no tenía otra justificación que la ofrecida internamente por las evidencias del conocimiento. Entonces el ser humano se vio portador de poderes carismáticos propios, capaces de marcar lo nuevo y lo viejo por su propio ejercicio, sin otra legitimidad que su propio apoderamiento de ellos.

Sin el esquema previo de la promesa cristiana y la aspiración a la *deificatio*, la ciencia no habría recibido su interpretación carismática y,

sin ésta, no se habría presentado como una actividad legitimada en su propio ejercicio. Este proceso fue definido por Blumenberg como una autoafirmación. En el fondo se venció a la gnosis mediante el procedimiento gnóstico de la inversión, la negación de la negación del mundo. Sin duda, aquí se aplicaron aquellos conceptos de la teología panteísta que resultaban afines a esta forma de inicio. La ciencia era *causa sui*. Sencillamente, se debía a sí misma su legitimidad y su poder. Era su forma de decir que el Dios personal comenzaba a sobrar, pero también que no era sino la manera en que la humanidad se había buscado de forma inconsciente a sí misma. Feuerbach estaba en el horizonte de Bacon. Con ello, la representación del ser humano como persona e identidad estaba igual de amenazada.

Schmitt sabía que todo esto tenía efectos letales para sus posiciones, y ante todo para el mundo conceptual de la teología política. Pues venía a desmantelar la posibilidad de toda trascendencia. Con el movimiento moderno de Blumenberg hacía juego la crítica permanente. Pero sin sentido de la trascendencia, la organización existencial de la identidad humana, de tal manera que implique la diferencia amigo-enemigo, se venía a tierra. La desteologización contiene una despolitización. Al encontrar en la ciencia, en algo debido a la propia actividad del ser humano, la forma de la *deificatio*, la Modernidad no sólo rechazó la premisa gnóstica de que en este mundo no hay nada salvador, sino que asumió la forma trinitaria ahora aplicada al propio ser humano, como metáfora propia de su historia de salvación: éste era su propio creador, su propio salvador, generaba su propio futuro, hacía de un mundo material un nuevo paraíso por su propia fuerza, y se encargaba a sí mismo el realizar la promesa de salvación cristiana. El ser humano era el Padre, el Hijo y el Espíritu. Había reocupado los lugares de la teología. Había arruinado la trascendencia del mundo.

Las últimas páginas del libro de Schmitt surgen de la evidencia de algo indudable: la coherencia de las posiciones de Blumenberg. Era tal esta coherencia que Schmitt la contempló en un éxtasis teórico. La finalidad de ofrecer sus reflexiones ante el verdadero rostro del vencedor, al final de su libro, consistía en mostrar, en una contraimagen, hasta qué punto su mundo clásico dominado por la teología y la política era preferible al que se anunciaba. Aquí la cuestión de la verdad una vez más quedó desalojada y, en su lugar, se impuso la ilusión varrónica de lo deseable. Ante el viejo Schmitt, cercano a la muerte, se eleva un mundo completamente inmanente. Lo único que tiene poder y legitimidad, por sí mismo, es lo que se presenta como nuevo. Para imponerse, ni siquiera tiene que hacer referencia a lo antiguo. Basta con su propia existen-

cia, con ser lo que es. Todo gesto de mirar atrás, de preguntarse por su relación con el pasado, es incoherente y constituye un déficit en su conciencia de legitimidad. Es lógico que en las penúltimas etapas de esta época de la plena inmanencia todavía se organicen discursos destinados a soltar lastre de lo viejo. Schmitt ha hablado de desteologizar, despolitizar, desideologizar, desjuridizar, deshistorizar, y no conoció la última aparición, desconstruir. Lo nuevo para ser legítimo sólo tiene que brillar, y nada lo obliga a registrar la forma en que mata al pasado, salvo que quiera ser legítimo por algo diferente de ser nuevo. Una novedad que se dispone a la muerte cuanto antes debe dejar de calcular sus relaciones con el pasado para disponerse en silencio a serlo lo antes posible.

De este proceso-progreso se espera que produzca las condiciones de posibilidad de mantenerse a sí mismo en su continua novedad. Y se tiene esa esperanza porque sólo se encuentra sentido en agotar la inmanencia en la presencia. No sólo el ser humano se ha elevado al sumo poder desde la nada, sino que tiene que estar en condiciones de garantizar, incluso desde la nada, la producción continua de mundo. Esa humanidad continuamente nueva a la que se le garantiza un mundo nuevo de forma continua, sólo reclama de la ciencia que le entregue los medios para que su libertad de valoración sea también continuamente nueva. Estas valoraciones continuamente nuevas no permiten la noción de identidad propia ni ajena, y lo único que podría significar un enemigo, lo viejo, se liquida por sí mismo. Su existencia no tiene forma, porque es difícil y lento cambiar la *forma* frente a lo fácil que resulta cambiar un mero deseo. Hoy de sobra sabemos de qué hablaba Schmitt.

En todo caso, era éste el horizonte que se veía venir en 1970 y Schmitt comprendió que se derivaba de la noción de legitimidad de la Modernidad que Blumenberg había descrito. Un universo entregado a la mera inmanencia parecía soportable en la medida en que garantizara una novedad continua. Así que la divisa de los tiempos postreros tenía que ser: «En vez de razón, libertad; en vez de libertad, novedad». De otra manera, no parecía que la apuesta moderna mereciera confianza. Para Schmitt todo esto significaba el triunfo del liberalismo, del individualismo, del capitalismo, del narcisismo, del esteticismo. Toda la vida había luchado contra estos fenómenos y ahora se veía como un muro de contención sobrepasado por el tiempo, un *katechontos* inútil. Blumenberg, sin embargo, le presentaba de la forma más pura aquello contra lo que había luchado. La Modernidad por fin se conocía a sí misma. Ahora se ventilaba la gran decisión: ¿era soportable?

Apenas se podrá comprender la obra de Blumenberg sin este apéndice de Carl Schmitt. Hoy, cuando tenemos editados los materiales de

este diálogo, sabemos que fue mucho más allá del apéndice de *Teología política II*. Nosotros no podemos llevarlo más allá. Bastará decir que ese apéndice le dejó a Blumenberg la temática de su gran libro *El trabajo del mito* y la centralidad del tema Goethe para hacer frente a los aspectos terribles del panteísmo, no siempre tan luminoso como quiere dar a entender el absurdo optimismo acerca de una completa disciplina de las fuerzas de lo Real. Pero Schmitt no podía dejar de considerar, a la altura de su casi largo siglo de existencia, que esa divisa que había impulsado la Modernidad, *Nemo contra deum, nisi deus*, implicaba en el caso de la Modernidad una última ocurrencia: *Nemo contra hominem, nisi homo ipse*. Cuando Blumenberg se vio como un moderno decepcionado al final de su vida, quizá recordara esta sentencia. Entonces no sólo se entregó con pasión a describir ese método de obtención de forma que es el mito, sino también a relatar las pulsiones que llevan al hombre a no querer salir de la caverna de los sueños. Pero en todo caso, nunca conoció la tentación de coquetear con la teología política. En su caso, la liquidación de la misma es algo más que una leyenda.


ACCESO
ABIERTO


ISBN 978-84-9879-084-9
9 788498 790849